

ایمانوئل کانت

تمهیدات

مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعهٔ آینده که به عنوان یک علم عرضه شود

ترجمهٔ

غلامعلی حداد عادل

همراه با مقدمه و توضیحات

ایمانوئل کانت

تمهیدات

مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعهٔ آینده که به عنوان یک علم عرضه شود

ترجمهٔ

غلامعلی حدّاد عادل

همراه با مقدمه و توضیحات

مرکز نشر دانشگاهی
۲۶۷

فلسفه
۱۶



Prolegomena to any future metaphysics
Immanuel Kant
Manchester University Press, 1971

تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعهٔ آینده که به عنوان یک علم عرضه شود
تألیف ایمانوئل کانت
ترجمهٔ دکتر غلامعلی حداد عادل
مرکز نشر دانشگاهی، تهران
چاپ اول ۱۳۶۷
چاپ سوم ۱۳۸۴
تعداد ۱۰۰۰
حروفچینی: لاینوترون مرکز نشر دانشگاهی
لیتوگرافی: بهزاد
چاپ: هورخش

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران

Kant, Immanuel, 1724-1804. — کانت، ایمانوئل، ۱۸۰۴-۱۷۲۴
تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعهٔ آینده که به عنوان یک علم عرضه شود
تهران مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۳۶۷
شش + ۲۶۲ ص (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۲۶۷. فلسفه؛ ۱۶)
ISBN 964-01-0267-9
عنوان انگلیسی: Prolegomena to any future metaphysics
واژه‌نامه: ص.
چاپ سوم ۱۳۸۴
۱. مابعدالطبیعه. ۲. شناخت (فلسفه). الف. حداد عادل، غلامعلی، ، مترجم
ب. مرکز نشر دانشگاهی. ج. عنوان.
B ۲۷۸۷
کتابخانهٔ ملی ایران ۱۱۰

فهرست

تمهیدات

بسمه تعالی

یادداشت مترجم بر چاپ سوم

اکنون که با وسعت‌یافتن آموزش فلسفه در سالهای اخیر در ایران و نیز قوت گرفتن مطالعات کانتی در حوزه و دانشگاه *تمهیدات* به چاپ سوم می‌رسد، مترجم ذکر سه نکته را در این یادداشت ضروری می‌بیند.

نخست یادکرد استاد ارجمند شادروان دکتر یحیی مهدوی و ادای احترام مجدد به اوست که به سال ۱۳۷۹ چشم از جهان فروبست و دوستداران را از دیدار خود محروم ساخت.

دیگر، ذکر این نکته است که کتابی در شرح تمهیدات با عنوان شرحی بر *«تمهیدات» کانت، مقدمه‌ای به‌فلسفه انتقادی* تألیف ماکس آپل (Max Apple) با ترجمه‌ای درست و استوار به قلم آقای دکتر محمدرضا حسینی‌بهشتی به سال ۱۳۷۵ از سوی مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسیده که هر چند شامل شرح همه تمهیدات کانت نیست و تنها بخش «تحلیل استدلالی» یعنی بندهای اول تا سی‌ونهم را دربرمی‌گیرد می‌تواند برای خوانندگان این کتاب سودمند باشد.

در پایان همین کتاب به ابتکار مترجم، ترجمهٔ مقاله انتقادی گاروه (که نام او در *تمهیدات* به صورت «گارو» آمده) با تلخیص فدر درج شده و نامه گاروه به کانت و پاسخ کانت به گاروه و نقد اولیه گاروه پیش از تلخیص فدر نیز ترجمه و چاپ شده است. مطالعه این چند مقاله به درک بهتر «ضمیمه»ای که کانت در پایان تمهیدات در پاسخ به نقد «کریستین گاروه» آورده کمک خواهد کرد (رک: یادداشت مترجم انگلیسی تمهیدات ذیل صفحه دوم این ضمیمه) نقد دیگری نیز به قلم اوالد به نقل از روزنامهٔ *دانشوران* گوتا که در سال ۱۷۸۲ منتشر شده، در همین کتاب ترجمه و درج شده است.

سدیگر تصحیح یک اشتباه است. شهر کونیگزبرگ که زادگاه کانت بوده و آرامگاه وی نیز در آن قرار دارد برخلاف آنچه در چاپهای اول و دوم کتاب در شرح حال کانت آمده در آلمان قرار ندارد. این شهر که در زمان کانت به امپراتوری پروس شرقی تعلق داشته در جنگ جهانی دوم به تصرف روسیه درآمده و امروزه نیز با نام «کالی‌نین‌گراد» جزو متصرفات این کشور است.

آنچه نباید فراموش شود سپاسگزاری از استادان و دانشجویان فلسفه و طلاب حوزه‌های علمیه است که به *تمهیدات* اقبال نشان داده‌اند و تشکر از مرکز نشر دانشگاهی که آن را منتشر کرده است.

غلامعلی حدادعادل، ۸۴/۸/۱

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

پیشگفتار

در فلسفهٔ جدید اروپا که با دکارت آغاز می شود مسأله «شناخت» یا بحث «معرفت» در مقایسهٔ با فلسفهٔ قرون وسطی و یونان بسی بیشتر از سایر مباحث مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته و مهمتر محسوب شده است. در میان این فیلسوفان، هیچ کس مانند «ایمانوئل کانت» این مسأله را به جدّ نگرفته و به اندازهٔ وی دربارهٔ آن به‌صورت منظم و مفصل بحث نکرده است.

فلسفهٔ کانت یکی از ارکان فلسفهٔ جدید مغرب‌زمین است و آشنایی با این فلسفه در حقیقت آشنایی با بینش یك فیلسوف بزرگ دربارهٔ یك مسأله مهم فلسفی در یك دوران سرنوشت‌ساز تاریخ فلسفه است. علاوه بر این، از آنجا که فلسفهٔ کانت با عنایت تام به مشکلات فیلسوفان عقلی مذهب و تجربی مذهب در بحث معرفت بوجود آمده، فهم فلسفهٔ وی ما را در فهم آن مشکلات و در نتیجه در آگاهی از آراء و مناقشات فلاسفهٔ قبل از او مدد می‌رساند. همچنین از آن جهت که کانت با فلسفهٔ مستقل و بدیع خود طرحی نو در افکنده و راهی نو پیش چشم آیندگان گشوده است، آشنایی با فلسفهٔ او زمینهٔ مناسبی برای درك مسیر بعدی فلسفهٔ اروپا و تحولات آن در دوران پس از وی محسوب می شود. در یك کلام، فلسفهٔ کانت به قلعه‌ای بنا شده بر کوهی بلند می‌ماند که هر که بدان راه یابد نه فقط با ساختمان و نظم و مهندسی خود آن قلعه آشنا می شود بلکه می تواند از فراز آن به اطراف و جوانب بنگرد و با فلسفه‌های قبل و بعد از کانت نیز آشنا شود.

فلسفهٔ نقادی کانت به دو بخش اصلی «نظری» و «عملی» تقسیم می شود. در هر دو بخش، دو کتاب درجهٔ اول و مفصل و دو کتاب درجهٔ دوم و مختصر از کانت بجا مانده و بالنسبه به سایر آثار او شهرت بیشتر یافته است. دو کتاب «نقد عقل محض» و «نقد عقل عملی»، کتابهای اصلی و عمدهٔ این دو بخش و دو کتاب «پروله‌گومنا» *(Prolegomena)* و «مبانی ما بعدالطبیعهٔ اخلاق» به ترتیب کتابهای درجهٔ دوم و مختصر بخشهای نظری و عملی فلسفهٔ نقادی محسوب می شوند. کتاب حاضر که ما عنوان «تمهیدات» را برای آن انتخاب کرده‌ایم ترجمهٔ فارسی کتاب «پروله‌گومنا»ی کانت است که پس از کتاب مشهور و مفصل «نقد عقل محض»، دومین مرجع و مأخذ فلسفهٔ نظری کانت محسوب می شود.

شاید گاهی این نکته به خاطر بعضی از خوانندگان خطور کرده باشد که ترجمهٔ آثار فلسفی سنگین و دشوار به زبان فارسی چه ضرورتی دارد و آیا بهتر نیست اهل علم و فلسفه، خود با

احاطه بر زبانهای خارجی، مستقیماً به آن آثار مراجعه و از آنها استفاده کنند؟ پاسخ ما به این سؤال اینست که مراجعه مستقیم طالبان علم و حکمت به آثار و منابع اصیل و اصلی البته مفید و ضروری است، لکن تسلط بر زبان خارجی، آن هم نه یك زبان، بلکه چند زبان برای همه علاقه‌مندان به فلسفه حاصل نمی‌شود و ترجمهٔ متون، دست کم از این حیث لازم می‌آید و سودمند می‌افتد. اما این تنها دلیل ضرورت ترجمه منابع و مآخذ مهم فکری و فرهنگی از زبانهای دیگر به زبان فارسی نیست. نکتهٔ مهمتر دیگری که در مواجهه با فلسفه‌های غربی باید مورد توجه قرار گیرد اینست که آیا اصولا می‌توان بدون داشتن یك زبان فلسفی، به‌تفکر فلسفی راه یافت و آیا یك تفکر فلسفی می‌تواند بدون اسکان و استقرار در زبان یك قوم، توسط آنان جذب و هضم شود؟ حقیقت اینست که آنچه ترجمهٔ آثار فلسفی را به زبان فارسی ایجاب می‌کند امری فراتر از عدم تسلط افراد بر زبان خارجی است و در واقع یك ضرورت فرهنگی است. ما که از سنت و سابقه‌ای هزار ساله در تفکر فلسفی به زبان فارسی برخورداریم اگر با بسط و تجهیز همان زبان فلسفی به سراغ فلسفه‌های دیگر نرویم آن فلسفه‌ها همواره برای ما بیگانه خواهند ماند و در خانهٔ ذهن ما مسکن نخواهند گزید و نخواهیم توانست تلقی درست و درك صحیحی از آنها داشته باشیم.

در این فرصت اشاره‌ای به انواع مطالب این کتاب و ترتیب درج آنها مناسب بنظر می‌رسد. کتاب مرکب از دو بخش است، بخشی ترجمهٔ «پروله‌گومنا»، و بخشی دیگر مجموعهٔ مقدمه‌ها و مقالات افزودهٔ مترجم است. عناوین این بخش به‌استثنای پیشگفتار حاضر از این قرار است:

شرح حال کانت
نظر کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه
توضیحاتی دربارهٔ ترجمهٔ «تمهیدات»
غرض کانت از تألیف «تمهیدات»
راهنمای مطالعه
شرح رموز و علائم اختصاری
واژه‌نامهٔ انگلیسی به فارسی
واژه‌نامهٔ فارسی به انگلیسی

از این هشت فقره، شش فقرهٔ اول قبل از ترجمهٔ متن «تمهیدات» و واژه‌نامه‌ها بعد از آن قرار گرفته است. «نظر کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه» مقالهٔ مفصلی است که خواننده را به‌طور کلی با اصول فلسفهٔ نظری کانت و وجههٔ نظر او در خصوص مابعدالطبیعه آشنا می‌سازد. اطلاعات

مربوط به متن انگلیسی مورد ترجمه و شیوه و روش مترجم در «توضیحاتی دربارهٔ ترجمهٔ تمهیدات» بیان شده و جایگاه «تمهیدات» در فلسفهٔ کانت و خصوصاً مقایسهٔ روش کانت در این کتاب با روش وی در کتاب «نقد عقل محض» در «غرض کانت از تألیف تمهیدات» توضیح داده شده است. «راهنمای مطالعه» که ترجمه‌ای است از افزوده‌های «پیتر لوکاس»، مترجم انگلیسی کتاب، مطلب نسبتاً مفصلی است که خود شاملِ «مقایسهٔ ساختار تمهیدات با کتاب نقد عقل محض» و «جدول اصطلاحات خاص» و «فهرست تفصیلی تمهیدات» است و می‌تواند خواننده را در تسلط بر کتاب یاری رساند.



پایان بخش این پیشگفتار سپاسگزاری از استاد ارجمند، جناب آقای دکتر یحیی مهدوی است. این ترجمه به اشارت ایشان آغاز شد و با نظارت ایشان به انجام رسید. راهنماییهای استادانه و مشفقانه توأم با بزرگواری و بردباری ایشان، چراغ راهی بوده است که روشنی آن، همیشه در خاطر و خاطرهٔ مترجم باقی خواهد ماند.

سپاس از مرکز نشر دانشگاهی نیز بر مترجم فرض است. چاپ این کتاب دشوار بود و لزوم استفاده از انواع حروف فارسی و لاتین در مقدمه‌ها و متن و انواع پانوشتهای فراوان متعلق به کانت و مترجم انگلیسی و مترجم فارسی، مراحل مقدماتی چاپ را چنان سنگین کرده بود که اگر مؤسسه‌ای مانند «مرکز نشر دانشگاهی»، که وجههٔ همت خود را گسترش و تقویت انتشارات علمی و فرهنگی در کشور می‌داند، نبود قطعاً این کتاب بدین صورت که هست در اختیار خوانندگان قرار نمی‌گرفت.

دوست عزیز، آقای دکتر نصرالله پورجوادی، مدیر محترم مرکز نشر دانشگاهی و آقای مجتبی نوری، مدیر تولید آن مرکز، با ملاحظهٔ اشتغالات و گرفتاریهای فراوان مترجم که مانع تسریع در چاپ بود با حوصلهٔ بسیار به چاپ منقح کتاب علاقه نشان دادند و مخصوصاً آقای محمد سعید حنائی کاشانی، در تصحیح نمونهٔ نهایی کتاب، با دقت فراوان خود، برفایده و صحت آن افزودند. برادر مکرم، آقای بهاءالدین خرمشاهی نیز ترجمه را قبل از چاپ مطالعه فرمودند و در آن با حسن نظر و عین عنایت نگریستند. مترجم از همهٔ آنان تشکر می‌کند و یقین دارد علاقه‌مندان به آثار فلسفی نیز، اگر از «تمهیدات» بهره‌ای حاصل کنند در این سپاسگزاری با وی همرأی و همراه خواهند بود.

چهاردهم اسفندماه شصت و شش

غلامعلی حداد عادل

شرح حال کانت

ایمانوئل کانت به سال ۱۷۲۴ میلادی برابر با ۱۱۰۳ هجری شمسی در کونیگزبرگ[1]، از شهرهای پروس شرقی آن زمان، به دنیا آمد و به سال ۱۸۰۴ میلادی (۱۱۸۳ هجری شمسی) در همان شهر درگذشت. پدرش مردی سرّاج بود و زندگانی ساده‌ای داشت. کانت در خانواده‌ای مسیحی بدنیا آمد که چون تابع تعالیم فرقهٔ خاصی از پروتستانها بودند به پرهیزگاری و رعایت قواعد اخلاقی مواظبت و مراقبت داشتند. تحصیلات مقدماتی وی از ۱۷۳۲ تا ۱۷۴۰ در مدرسه به انجام رسید و در این مدت زبانهای یونانی و لاتین را به خوبی فراگرفت. در ۱۷۴۰ وارد دانشگاه شد و در موضوعات مختلفی مانند فلسفه و منطق و ریاضیات و فیزیک و نجوم به تحصیل پرداخت و در ۱۷۵۵ درجهٔ دکتری گرفت. در طول این مدت، چند سالی را برای امرارمعاش به آموزگاری و معلمی سرخانه گذرانید و چند سالی نیز در سمت دانشیاری در دانشگاه کونیگزبرگ تدریس کرد و سرانجام به سال ۱۷۷۰ در کرسی منطق و مابعدالطبیعه، مقام استادی یافت.

دوران حیات علمی و فکری کانت را می‌توان به دو مرحلهٔ مشخص و متمایز قبل و بعد از فلسفه نقادی تقسیم کرد. سال ۱۷۷۰، تقریباً پایان مرحلهٔ اول و آغاز مرحلهٔ فلسفه نقادی اوست. در مرحلهٔ قبل از فلسفهٔ نقادی، کانت عمدتاً پیرو فلسفهٔ لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) بود و صورتی از آن را که توسط فیلسوف آلمانی دیگری به نام ولف (۱۶۷۹-۱۷۵۴) تدوین و تنظیم شده بود تدریس می‌کرد. در این مرحله، کانت که به شدت تحت تأثیر فیزیک نیوتنی قرار گرفته بود علاوه بر تألیف کتب و رسالاتی در فلسفه به مطالعات و تألیفات علمی نیز اشتغال می‌ورزید. رساله‌ای دربارهٔ آتش و کتابهایی تحت عنوان *تاریخ عمومی طبیعی و نظریهٔ افلاک* از جملهٔ تألیفات علمی وی در این دوره از زندگی است.

از سال ۱۷۷۰ به بعد، فلسفهٔ نقادی، که پیش از آن نیز جوانه‌هایی از آن در تفکر فلسفی

---

1. Konigsberg

وی رخ نموده بود، به صورت یك نظام فلسفی مشخص در ذهن او شکل گرفت و از این پس بود که کانت به عنوان فیلسوفی مستقل و صاحب مکتبی بدیع در فلسفه، قد علم کرد. نخستین محصول این مرحله تفکر فلسفی کانت، که کتاب *نقد عقل محض* او بود دیر به دست آمد. کانت تقریباً دوازده سال در کار طراحی این بنای عظیم بود هر چند تألیف آن را در مدتی قریب به چهار ماه به پایان رسانید. این نخستین اثر که به‌سال ۱۷۸۱ به رشتهٔ تحریر درآمد در عین حال مهمترین کتاب وی نیز هست. در این کتاب، کانت، طرح نوی را که در فلسفه در انداخته و خود آن را **انقلابی کپرنیکی** در فلسفه نام نهاده عرضه کرده است.

پس از ۱۷۸۱، کانت سایر آثار فلسفی خود را که تماماً مانند شاخه‌هایی روییده بر پایهٔ فلسفهٔ نقادی او بود تألیف کرد. در ۱۷۸۳ کتاب *تمهیدات* و در ۱۷۸۵ *مبانی اساسی فلسفهٔ اخلاق* را منتشر ساخت. *مبادی مابعدالطبیعهٔ علوم طبیعی* در ۱۷۸۶ و *نقد عقل عملی* و تحریر ثانوی *نقد عقل محض* در ۱۷۸۸ انتشار یافت. در ۱۷۹۰ *نقد قوهٔ حکم* و در ۱۷۹۳ *دین در محدودهٔ صرف عقل* و در ۱۷۹۷ یعنی یك سال پس از بازنشستگی و ترك تدریس در دانشگاه، *فلسفهٔ اخلاق* را تألیف کرد و علاوه بر اینها، آثار فلسفی دیگری پدید آورد و حتی در این مرحله نیز از تألیف کتب و رسالات مربوط به علوم طبیعی باز نایستاد.

کانت، با فلسفهٔ نقادی خویش فلسفهٔ غرب را به مسیر دیگری کشانید. تأثیر او در مابعدالطبیعه، کلام، فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ علم انکارناپذیر است و متفکران اروپایی در هیچ یك از این شاخه‌های معرفت نتوانسته‌اند اندیشهٔ او را نادیده انگارند.

در احوال و اوصاف شخصی کانت سخن بسیار گفته‌اند و مخصوصاً نظم و انضباط عملی و صداقت و وظیفه‌شناسی اخلاقی او را ستوده‌اند. او در اخلاق، عملا اعتقاد راسخ خود را به اصول فلسفهٔ اخلاق خویش آشکار می‌ساخت و نظم و انضباط عملی او یادآور نظم فکری و قدرت ذهنی وی در تنظیم و سازماندهی اندیشه‌هایش بود. کانت هیچگاه ازدواج نکرد و از زادگاه خویش نیز قدم بیرون ننهاد، با این حال اطلاعات او از تاریخ و جغرافیا و از اوضاع و احوال کشورهای دیگر موجب تعجب دیگران بود. مجلس درس و بحث او را دلپذیر توصیف کرده‌اند و از توانایی او در تدریس و تفهیم سخنها گفته‌اند.

کانت، از جمله متفکران و فیلسوفانی بود که عظمت شخصیتش حتی در زمان حیات او بر معاصرانش معلوم گشته بود و نه تنهااهل علم و شاگردان و دوستان او، بلکه همشهریان و هم‌میهنانش نیز برای وی احترامی خاص قائل بودند. این فیلسوف کوتاه قد لاغر اندام و ضعیف‌الجثه ، در عالم فکر و فرهنگ غرب، صاحب قامتی بلند و مقامی عظیم و سلطه‌ای سنگین است.

نظر کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه

من لازم دیده‌ام شناخت را کنار زنم تا برای ایمان جا باز کنم[1]
کانت

پیش از آنکه نظر کانت را دربارهٔ مابعدالطبیعه بیان کنیم لازم است مختصری به اهمیت مابعدالطبیعه در نظر کانت و میزان اهتمام و توجهی که وی نسبت به مابعدالطبیعه داشته است اشاره کنیم. این اشاره از آن جهت لازم است که بعضی از شارحان آثار کانت و مخصوصاً برخی از مفسران جدید تحصلی مذهب او چنان وانمود می کنند که مسألهٔ اصلی و مهمی که وجههٔ نظر و همت کانت بوده، نه مابعدالطبیعه بلکه مبحث شناسائی بوده و غرض اصلی کانت فراهم آوردن فلسفه‌ای برای تحکیم مبانی ریاضیات و علوم بوده است و توجه او را به مابعدالطبیعه باید امری فرعی و ثانوی محسوب کرد. به اعتقاد اینان در میان آثار کانت، کتاب اصلی او *نقد عقل محض* و در آن کتاب، مبحث اصلی همانا گفتار او درباب **حسیات استعلایی و تحلیل استعلایی** است و مباحث مربوط به جدل استعلایی که در این کتاب آمده و نیز کتاب *نقد عقل عملی* وی در حقیقت در حکم ذیل و حاشیه‌ای بر متن سخنان او درباب شناسائی است.

چنین تفسیری از فلسفهٔ کانت، به اعتقاد ما، بر خلاف نظر خود کانت است. آنچه از مجموع آثار کانت در دورهٔ نقادی مستفاد می شود اینست که وی به شدت تحت تأثیر بحران مابعدالطبیعه در روزگار خویش بوده و کوشیده است تا این بحران را برطرف سازد.

پیروزیهای علوم ریاضی و طبیعی و مخصوصاً پیدایش فیزیك نیوتنی زمینه‌ساز و بلکه عامل مهم ظهور این بحران بوده است. درحالی که اصحاب مدرسه با قیل و قال خویش مباحث کهن را تکرار می کنند و راه به جایی نمی برند و فیلسوفان جدید نیز به جای آنکه گرهی از کار فروبستهٔ مابعدالطبیعه بگشایند آن را فروبسته‌تر و آشفته‌تر کرده‌اند فیزیکدانان

---

1. *نقد عقل محض*، ب XXX.

توانسته‌اند بدون استعانت از مابعدالطبیعه و با استفاده از ریاضیات، در سراسر عرصهٔ عالم محسوس به نتایجی قطعی دست یابند و دانشمندی مانند نیوتن توانسته است بی چون و چرا با اعمال ریاضیات بر طبیعت هم افتادن یك سیب از درخت و هم نیفتادن ماه را از آسمان، توجیه و تبیین کند. آن ناکامیها و آن بحثهای جدال انگیز در مابعدالطبیعه و این پیروزیها و نتایج عام‌القبول علم در زمانهٔ کانت، منشأ سؤالاتی از این قبیل شده است که: چرا مابعدالطبیعه، که مدعی است تبیین مبانی علوم و تأسیس روشهای علوم به دست اوست در ایجاد تحول مثبت علمی و در پدید آمدن پیروزیهای درخشان علم سهمی نداشته و چرا نمی تواند اساس فلسفی علوم طبیعی جدید را توجیه و تبیین کند؟ و بالاخره حال که چنین است چه ضرورتی دارد که ما در خارج از عرصهٔ علم به معرفت دیگری معتقد باشیم و به اموری از قبیل وجود خدا و جهان دیگر و آزادی اراده و بقای نفس که در علم اثبات نمی شود و قابل تجربهٔ مادی و محسوس نیست به چشم امور واقعی بنگریم؟

کانت همانند بسیاری ازمتفکران همروزگار خویش در برابر چنین سؤالاتی قرار داشت و می خواست برای آنها پاسخی پیدا کند. مسأله اصلی کانت، مسأله مابعدالطبیعه است. او از مقایسه وضع علم با مابعدالطبیعه و از مشاهدهٔ سرگردانی و افلاس مابعدالطبیعه در مقابل رواج و رونق بازار علم، سخت نگران است. نگرانی او از آن جهت است که می بیند اغراض اصلی و غایات قصوای مابعدالطبیعه، یعنی وجود خدا و اختیار و خلود نفس در معرکه معرفت بشری به شکست دچار شده و رو به انزوا می رود و اخلاق چون علمی نیست و نمی تواند باشد متزلزل گشته است، اینست که به صورتی جدی مابعدالطبیعه را، به نحوی که تا روزگار او معمول و مرسوم بوده، به سؤال می کشد و مورد تردید قرار می‌دهد و می کوشد تا آن عیب اصلی و بنیادی مابعدالطبیعه را که موجب شده مابعدالطبیعه دچار ورشکستگی شود پیدا کند. او خود در نخستین صفحهٔ *تمهیدات* می گوید:

> قصد من آن است که همه کسانی را که مابعدالطبیعه را درخور تحقیق و اعتنا می‌دانند به این حقیقت معتقدسازم که قطعاً واجب است کار خویش را موقتاً متوقف سازند و هر آنچه تاکنون شده ناشده انگارند و مقدم بر هر امری ببینند که آیا اصولا ممکن است علمی چون مابعدالطبیعه وجود داشته باشد؟
> اگر مابعدالطبیعه، خود علم است چرا مانند علوم دیگر قبول عام و دائم نیافته است و اگر علم نیست چه شده است که همواره به صورت علم متظاهر بوده و ذهن آدمی را با امیدهائی که هرگز نه قطع می گردد و نه بر آورده می شود معطّل ساخته است؟... درحالی که همهٔ علوم دیگر بی‌وقفه قدم در راه توسعه و

پیشرفت دارند این به مسخره می ماند که ما، در علمی که خود را حکمت محض می خواند و همگان [نیز] آن را لسان الغیب می پندارند و حل معمای خویش از آن می طلبند بی آنکه قدمی فرا پیش نهیم دائماً گرد یك نقطه می چرخیم.

باردیگر در آغاز بند چهارم *تمهیدات*، آنجا که می پرسد آیا **مابعدالطبیعه اصولا ممکن است؟** بدین نکته اشاره می کند و می گوید:

اگر مابعدالطبیعه واقعاً به صورت یك علم در آمده بود؛ اگر ما می توانستیم بگوییم: این است مابعدالطبیعه و شماراست آموختن آن، و حقیقت آن از خود آن بر شما به نحوی قاطع و پایدار ثابت خواهد شد، در آن صورت چنین پرسشی لازم نبود و تنها پرسشی که باقی می ماند این بود که **مابعدالطبیعه چگونه ممکن** شده است و عقل چگونه باید آن را تحصیل کند. اما... هیچ کتاب واحدی وجود ندارد که بتوان آن را آن گونه که می توان کتاب اقلیدس را عرضه کرد، نشان داد و گفت: این مابعدالطبیعه است و اینجاست که می توانید به غایت قصوای این علم، یعنی به شناخت وجود اعلی و عالم عقبی که با اصول عقل محض مبرهن گشته است نائل آئید[1]

کانت، آنجا که می خواهد افلاس و درماندگی مابعدالطبیعه را بیان کند، می نویسد:

هر فن کاذب و هر حکمت باطلی سرانجام روزگارش به سر می رسد و درنهایت خود موجب فنای خود می شود و همان نقطهٔ اوج ترقی آن آغاز انحطاط آن است. دلیل آنکه چنین لحظه ای برای مابعدالطبیعه فرارسیده است، وضعی است که مابعدالطبیعه ـ در مقایسه با شور و شوقی که نسبت به آموختن سایر علوم ابراز می شود ـ در میان همهٔ اقوام با فرهنگ پیدا کرده است. در نظام قدیمی تحصیلات دانشگاهی ما، هنوز سایه ای از مابعدالطبیعه باقی مانده است، البته گهگاه یکی از فرهنگستانهای علوم، با تقدیم جوائزی این و آن را به پژوهشی در آن برمی انگیزد، لکن دیگر کسی آن را در زمرهٔ علوم معتبر محسوب نمی کند و هر کس می تواند خود قضاوت کند که اگر یکی از اهل علم را عالم بزرگ مابعدالطبیعه لقب دهند وی این ستایش ناشی از

---

۱. *تمهیدات*، بند چهارم.

حسن نیت را، که هیچ کس بر آن حسد نمی برد، چگونه تلقی خواهد کرد[۱]

همین معنا را با لحنی شاعرانه‌تر و عاطفی تر در ابتدای پیشگفتار طبع دوم *نقد عقل محض* بیان می کند و می گوید:

روزگاری بود که مابعدالطبیعه را ملکهٔ همهٔ علوم لقب داده بودند، و اگر آمال را بجای اعمال محسوب کنیم الحق می باید او را به سبب اهمیت وظائف خطیری که برعهده گرفته شایستهٔ این عنوان افتخار آمیز بدانیم، اما اکنون تغیر احوال زمانه او را به خواری افکنده است و بی بی بیچارهٔ از یاد رفته‌ای است که همچون هکوبا مویه کنان ناله سر می‌دهد که:
دریغا روزگار سربلندی، که به پسران و دختران بسیار و به شوی خویش پشتگرم بودم، حالیا رانده و مسکین و غریبم[۲]

باری، کانت که شاهد چنین وضع رقت باری است می خواهد با فلسفهٔ نقادی خود، نه تنها فیزیك نیوتنی را براساس فلسفه توجیه کند ومبانی فلسفی آنرا استوار سازد بلکه مهمتر از آن می خواهد حد آن را معلوم سازد و علم را که فراتر از حد خویش رفته به قول خود پس زند تا جایی برای ایمان باز کند. مشکل کانت تنها مسألهٔ شناسایی و تحکیم پایه‌های علم نبوده است، سؤالاتی که ذهن او را به خود مشغول می‌داشته به اعتراف خود او اینهاست که:

چه می توانم بدانم؟
چه باید بکنم؟
چه امیدی می توانم داشته باشم؟
انسان چیست؟[۳]

و در یك کلام او می خواسته است تا هم مسألهٔ شناسایی و علم و هم اخلاق و اثبات وجود خدا و اختیار و خلود نفس را یکجا و در یك نظام فلسفی ، که همان فلسفهٔ نقادی است حل کند.

---

۱. *تمهیدات*، ذیل عنوان «مابعدالطبیعه به عنوان یك علم چگونه ممکن است؟»
۲. پیشگفتار طبع اول *نقد عقل محض* (الف IX)، هکوبا ملکه ترویا همسر پریاموس که شاه آن سرزمین بوده است.
۳. برگرفته از نامه کانت در سال ۱۷۹۳ به Stüdlin، به نقل از:
Despland, Michel, *Kant on History and Religion*, Mc Gill-Queen's University Press, Montreal and London, 1973, p. 158.

چرا مابعدالطبیعه، به‌عنوان یك علم، ممکن نیست؟

برای ورود در این بحث نخست لازم است مابعدالطبیعه و علم را از نظر کانت تعریف کنیم.

مابعدالطبیعه چیست؟

مابعدالطبیعه برای کانت یك معنی عام و یك معنی خاص دارد. معنی عام آن را خود در پیشگفتار طبع دوم *نقد عقل محض* بدین گونه بیان می کند:

> مابعدالطبیعه علم عقلی نظری کاملاً مستقلی است که از همهٔ تعلیمات تجربی فراتر می‌رود و... صرفاً مبتنی بر مفاهیم است[۱]

بدین معنی، مابعدالطبیعه برای کانت **عرضهٔ منظم کل معرفت فلسفی است که به وسیلهٔ قوهٔ عقل محض قابل حصول باشد** پیداست که با این معنی عام و شامل، خود فلسفهٔ نقادی را نیز می توان جزئی از مابعدالطبیعه و یا مقدمهٔ لازم آن محسوب کرد.

کانت، مابعدالطبیعه را، بدین معنی که ذکر شد، نه تنها ناممکن نمی‌داند بلکه کار تحقیق و نقادی خود را نیز یك تحقیق مابعدطبیعی می نامد. اما معنی خاص مابعدالطبیعه را کانت خود چنین ذکر می کند:

> در مابعدالطبیعه، نه تنها مفاهیم طبیعت، که همواره در تجربه مورد استفاده قرار می گیرد[۲]، بلکه مفاهیم محض عقل نیز، که هرگز از هیچ تجربهٔ ممکنی مستفاد نیست، مورد نظر است و آن مفاهیمی است که واقعیت عینی (یعنی موهوم صرف نبودن) آنها و تصدیقاتی است که صحت و سقم آنها هرگز با هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند تأیید یا کشف گردد، مضافاً براین که غرض اصلی از مابعدالطبیعه نیز همین قسمت آن است و جز آن هر چه هست وسیله‌ای برای نیل بدان است[۳]

می‌توان گفت که مابعدالطبیعه همواره به نحو مقدم بر تجربه (a priori) با مفاهیم عقلی محض سر و کار دارد و آنچه کانت در پی اثبات آن است این است که مادام که این مفاهیم عقلی محض بتواند مورد استفادهٔ تجربی داشته باشد مابعدالطبیعه به‌عنوان یك علم ممکن

---

۱. *نقد عقل محض*، پیشگفتار طبع دوم، ب XV.

۲. این بخش از مابعدالطبیعه را که به مفاهیم محض مورد استفاده در طبیعت مربوط می شود، کانت **مابعدالطبیعهٔ عالم طبیعت** (metaphysics of nature) می نامد.

۳. *تمهیدات*، بند چهلم.

است، اما آنجا که این مفاهیم ناظر به متعلقاتی فوق حس و فراتر از تجربه باشد مابعدالطبیعه به عنوان علم ممکن نیست. لکن باید دانست که کانت، مابعدالطبیعه را به همین معنای اخیر، هرچند به عنوان یك علم ممکن نمی‌داند، به‌عنوان استعداد و تمایل طبیعی در انسان موجود می‌داند و آن را به‌عنوان امر اجتناب ناپذیری که همواره با بشر همراه بوده و همراه خواهد بود تصدیق می کند.

علم چیست؟

از نظر کانت علم، معرفتی است که واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه باشد و هر معرفتی که چنین نباشد علم نیست، زیرا قضایای تحلیلی از آن جهت که توضیح و تحلیل معانی و مفاهیم مندرج در خود مفهوم است مفید اطلاع تازه‌ای نیست. این قضایا صرفاً مبتنی بر اصل امتناع تناقض است و رعایت این اصل به معنی دانش افزایی نیست بلکه فقط از عدم مخالفت ذهن با خود ذهن حکایت می کند. اما قضیهٔ تألیفی مؤخر از تجربه (a posteriori) نیز نمی تواند مقوم معرفت علمی باشد زیرا اگرچه این گونه قضایا به علت تألیفی بودن، اطلاع تازه‌ای به دست می‌دهد به لحاظ آنکه مأخوذ و مستفاد از تجربهٔ حسی است نمی تواند کلی و ضروری باشد و آنچه کلی و ضروری نباشد داخل در معرفت علمی نیست و نمی تواند پایه و اساس یك علم قرار گیرد ولکن قضایای تألیفی مقدم بر تجربه، از آن حیث که تألیفی اند مفید اطلاع تازه و از آن حیث که مقدم بر تجربه‌اند واجد ضرورت و کلیت اند.

اکنون می توان گفت که مابعدالطبیعه، بدان نحو که هست و مورد اعتقاد و توجه اصحاب مدرسه و جزم اندیشان است مدعی است که واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه است (اگرچه این ادعا بدین صورت و در قالب اصطلاح قضایای تألیفی مقدم بر تجربه بیان نمی شود) و نظر کانت نیز این است که مابعدالطبیعه اگر بخواهد به عنوان یك علم مفید یقین ممکن باشد، علمی که از قضایای آن شناختی فراتر از تحلیل موضوع حاصل شود و آن شناخت نیز کلی و ضروری باشد، باید واجد چنین قضایایی باشد، حال باید دید آیا واقعاً چنین است؟

رابطهٔ مابعدالطبیعه با قضایای تألیفی مقدم بر تجربه

بنابر آنچه گذشت می توان گفت سرنوشت مابعدالطبیعه یکسره درگرو آن است که در آن حصول قضایای تألیفی مقدم بر تجربه، ممکن باشد. کانت خود می نویسد:

برجاماندن مابعدالطبیعه یا فروریختن آن، و بالنتیجه موجودیت آن، یکسره در

گروحل این مسأله‌است... بنابراین همهٔ متعاطیان مابعدالطبیعه، مادام که پاسخ رضایت بخشی بدین پرسش که **شناسائیهای تألیفی مقدم برتجربه چگونه ممکن است** نداده‌اند رسماً و قانوناً از سمت خود معلقند، چرا که اینان اگر از جانب عقل محض چیزی برای عرضه به ما آورده‌اند، اعتبار نامه‌ای که می‌باید ارائه دهند تنها در همین پاسخ نهفته است. در غیر این صورت انتظاری جز این نباید داشته باشند که مردم عاقلی که این همه فریب آنان را خورده‌اند، بی‌آنکه به دستاورد آنان نظری اندازند جملگی از آنان روی برتابند... می‌توان گفت که تمامی فلسفهٔ استعلایی که مقدمه ضروری هر مابعدالطبیعه‌ای است جز حل کامل همین مسأله‌ای که اینجا مطرح شده نیست [1]

قضایای تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است؟

امکان علمی بودن مابعدالطبیعه و به عبارت دیگر امکان وجود مابعدالطبیعه به عنوان یك علم، منوط به امکان قضایای تألیفی مقدم بر تجربه است. اکنون باید پرسید قضایای تألیفی مقدم بر تجربه خود چگونه ممکن است؟ کانت در *تمهیدات* برای پاسخ به این سؤال از روش تحلیلی یا چنانکه خود اصطلاح می‌کند از روش بازگشتی استفاده می‌کند، بدین معنی که ابتدا وجود چنین قضایایی را اثبات می‌کند، آنگاه با مسلم گرفتن وجود آنها، درصدد کشف سرّ امکان آنها برمی‌آید.

کانت معتقد است که‌ما با دو حوزه از شناسایی مواجهیم که بالفعل موجود و معتبرند و واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه هستند، پس می‌توانیم تحقیق کنیم که شرط امکان این گونه قضایا در این دو حوزه چیست و از اینجا پس از کشف این شرط، ببینیم آیا مابعدالطبیعه می‌تواند این شرط را تأمین کند و بالنتیجه می‌تواند واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه باشد؟

ریاضیات محض چگونه ممکن است؟

نخستین حوزه‌شناسایی واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه، ریاضیات است.کانت خود، ریاضیات را چنین توصیف می‌کند:

---

۱. *تمهیدات*، بند پنجم.

اینك مائیم و شناسایی عظیم و مسلمی که وسعت میدان آن هم‌اکنون تحسین‌انگیز است و در آینده نیز امید می‌رود گسترشی نامحدود داشته باشد، شناختی که تماماً واجد یقین قطعی یعنی واجد ضرورت مطلق است و لذا بر هیچ مبنای تجربی استوار نیست، محصول عقل محض است و مهمتر از این همه، یکسره تألیفی است، «عقل آدمی چگونه توانسته است چنین معرفتی بکلی مقدم بر تجربه بوجود آورد؟»... خصوصیتی که در تمامی شناخت ریاضی مشهود است اینست که نخست می‌باید مفهوم آن در شهود و به نحو مقدم بر تجربه یعنی در شهودی که تجربی نبوده بلکه محض است به تمثّل در آید[۱]

از اینجا کانت چنین نتیجه می‌گیرد که عناصر اصلی سازنده قضایای ریاضی، یعنی زمان و مکان، باید به‌عنوان شهود محض و صورت حساسیت ما، درخود ما باشند و جز این هر فرض دیگری در نظر گرفته شود قضایای ریاضی به‌عنوان قضایایی تألیفی و مقدم برتجربه، تبیین ناشده باقی خواهد ماند. بدین ترتیب کانت معتقد می‌شود که زمان و مکان شهودهایی نیست که به نحو مؤخّر از تجربه و به عنوان خصوصیات نفس الامری شیء خارجی در قوهٔ حساسیت ما ممثل شود، بلکه جامه‌ای است از پیش آماده در خود ذهن که آن را برتن هر تازه واردی می‌پوشاند. کانت از اینجا ناچار می‌شود برای ذهن در شناسایی سهمی قائل شود تابتواند حاصل فعالیتهای ذهن (قضایای ریاضی) را تبیین کند، اما اعتقاد به اینکه ذهن در شناسایی سهمی داردبه معنی آن است که آنچه شناخته می‌شود همان نیست که قبل ازشناخته شدن بوده است. شناسایی، با آنکه با تجربهٔ حسی آغاز می‌شود برخلاف نظر تجربی مذهبان، نقشی نیست که از شیء خارج برلوح صافی ذهن نگاشته شود، بلکه این لوح خود فعال است و در شناخت تأثیر می‌کند و آنچه به عنوان شیء در ذهن ممثل می‌شود و عینیت می‌یابد همان وجود نفس‌الامری آن نیست، بلکه پدیدار آن است.

از این قرار، تنها به واسطهٔ صورت شهود حسی است که ما می‌توانیم از اشیاء، شهود مقدم برتجربه داشته باشیم، لیکن به واسطهٔ آن فقط می‌توانیم اشیاء را چنانکه برما (حواس ما) پدیدار می‌شوند بشناسیم،نه بدانگونه که در نفس‌الامر هستند؛ قبول چنین فرضی، اگر قضایای تألیفی مقدم بر تجربه را باید ممکن شمرد و یا اگر باید در صورت مواجهه واقعی با چنین قضایایی، امکان

---

۱. تمهیدات، بندهای ششم و هفتم.

آنها را از پیش معلوم و معین ساخت، مطلقاً ضرورت دارد[۱]

علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟

کانت در *تمهیدات*، علوم طبیعی محض را نیز مانند ریاضیات محض مسلم می گیرد، آنگاه می پرسد چنین معرفتی از کجا و چگونه ممکن شده است؟

> ما واقعاً واجد فیزیك محضی هستیم که در آن قوانین حاکم بر اشیاء به نحو مقدم بر تجربه با همهٔ ضرورتی که لازمهٔ قضایای یقینی است عرضه گشته است[۲]

بعضی از قضایای این فیزیك محض که تألیفی و مقدم بر تجر به است از این قبیل است که: **جوهر باقی می ماند و ثابت است و هر آنچه حادث می شود،همواره از پیش به موجب علتی بر طبق قوانین ثابت، وجوب یافته است.** چه چیز موجب پیدایش این قضایا شده است؟ قضایای مؤخر از تجربه هرگز مفید کلیت و ضرورت نتوانند بود و حال آنکه اگر کلیت و ضرورتی در کار نباشد ادراك طبیعت به عنوان وجودی **که برحسب قوانین کلی تعین یافته است** [۳] ممکن نخواهد بود.

دراینجا کانت از دخالت قوهٔ دیگری درشناسایی سخن می گوید که همانا فاهمه است. شناسایی تنها با قوهٔ حساسیت و صرفاً با شهودات محض و مقدم بر تجر به زمان و مکان قابل تبیین نیست. ذهن را، علاوه بر آن، قوهٔ دیگری است که تصورات حاصل از حساسیت را بهم می پیوندد و میان آنها یك اتحاد ضروری ایجاد می کند و از آنها یك قضیهٔ کلی می سازد. این قضیه ساختن و به تعبیر آشناتر این **حکم کردن** کار فاهمه است. فاهمه در **حکم کردن** میان ادراکات و تمثلات یك اتحاد تألیفی ضروری و کلی ایجاد می کند و تمثلات پراکنده و متکثر را در یك وحدت استعلایی که یکجا همهٔ اجزاء حکم را در ظرف وجدان شناسنده در برمی گیرد مندرج می سازد و این همان **فکر کردن** است.

> فراهم آوردن شهود با حواس است و فکر کردن با فاهمه. فکر کردن عبارت است از متحد ساختن تصویرات در وجدان... اتحاد تصویرات در وجدان حکم است[۴]

---

۱. *تمهیدات*، بند دهم.

۲. پیشین، بند پانزدهم.

۳. پیشین، بند بیست و دوم.

۴. همان.

از تأمّل دراحکام کلی و ضروری ذهن این نتیجه حاصل می‌شود که همان طور که حساسیت واجد عناصری مقدم بر تجربه است که صورت شهودات حسی هستند، فاهمه نیز واجد مقولاتی مقدم بر تجربه است که صورت و قالب کلیت آفرین و ضرورت بخش احکام است. وجود همین مقولات کلی و ضروری است که تجربه را، بدان معنا که اساس علوم تجربی محض است ممکن می‌سازد.

اکنون باید پرسید این مقولات ما تقدم یا مفاهیم محض فاهمه چنداست وکدام است. کانت برای پاسخ به این سؤال انواع احکامی را که ذهن قادر به ساختن آنهاست دسته‌بندی می‌کند. در این دسته‌بندی، کانت در احکام، نخست چهار وجههٔ نظر کلی و متمایز تشخیص می‌دهد و بر حسب آنها احکام را از لحاظ کمیت و کیفیت و نسبت و جهت تقسیمبندی می‌کند. آنگاه ذیل هر یك ازاین اقسام سه نوع حکم می‌گنجاند و جدول منطقی احکام را به صورت زیر تنظیم و عرضه می‌کند:

جدول منطقی احکام

۱

از لحاظ کمیت

کلی

جزئی

شخصی

۲

از لحاظ کیفیت

ایجابی

سلبی

عدولی

۳

از لحاظ نسبت

حملی

شرطی

انفصالی

۴

از لحاظ جهت

ظنی

قطعی

یقینی

آنگاه، چون هر یك از این دوازده نوع حکم را جلوهٔ منطقی یك مقوله مقدم بر تجربه فاهمه می‌داند، با تنظیم مقولات ماتقدم متناظر با انواع دوازده‌گانه احکام، جدول دیگری بدین صورت فراهم می‌آورد:

جدول استعلایی مفاهیم فاهمه

۱
از لحاظ کمیت
وحدت
کثرت
تمامیت

۲
از لحاظ کیفیت
ایجاب
سلب
عدول (یا حصر)

۳
از لحاظ نسبت
جوهر
علت
مشارکت

۴
از لحاظ جهت
امکان
وجود
وجوب (یا ضرورت)

بدین وجه، کانت با مسلم گرفتن قضایای تألیفی مقدم بر تجربه‌درعلوم طبیعی محض، مفاهیم محض مقدم بر تجربه فاهمه یعنی مقولات فاهمه را به عنوان شرط امکان آن قضایا کشف می‌کند. کانت این مفاهیم محض فاهمه را **اصول ما تقدم تجربهٔ ممکن** می‌نامد و می‌گوید:

اما اصول تجربهٔ ممکن در عین حال قوانین کلی طبیعت نیز هست که می‌توان آنها را **مقدم بر تجربه** شناخت.بدین وجه مشکل دومین پرسش ما که: علوم

طبیعی محض چگونه ممکن است حل می‌شود.[1]

بدین ترتیب کانت با **تحلیل استعلایی** فاهمه، کیفیت حکومت قوانین کلی و ضروری را بر تجربه تبیین می‌کند. در مواجهه با عالم خارج، علاوه بر زمان و مکان که شرط حصول تصورات در قوهٔ احساس ما هستند، فاهمه نیز فعال است. در تجربه، کلیت و ضرورت و اتحاد ضروری تصورات برحسب این یا آن صورت منطقی حکم و نیز اندراج تصورات در یك وحدت که در وجدان شناسنده ادراك می‌شود همه و همه کار فاهمه است و بنابراین قانونگذاری برای طبیعت کار فاهمه است و در نهایت این فاهمه است که طبیعت را به‌عنوان **وجود اشیاء از حیث تعین آن وجود برحسب قوانین کلی**[2] ممکن می‌سازد.

بسیاری از قوانین طبیعت است که ما آنها را فقط از طریق تجربه می‌توانیم شناخت، اما مطابقت با قوانین را در بهم بستگی پدیدارها، یعنی طبیعت را به‌طور کلی، نمی‌توانیم با هیچ تجربه‌ای بشناسیم، زیرا تجربه خود به این قوانین که به نحو **ما تقدم** مبنای امکان آنند نیازمند است. بدین وجه، امکان تجربه به طور کلی در عین حال قانون کلی طبیعت نیز هست، و اصول تجربه، خود قوانین طبیعت است، زیرا ما طبیعت را فقط به عنوان مجموعهٔ پدیدارها، یعنی تصویراتی در خود می‌شناسیم و لذا قانون بهم بستگی آنها را، بجز از اصول بهم بستگی آنها در خود ما، یعنی شرایط اتحاد ضروری در یك وجدان که مقوم امکان تجربه است، نمی‌توانیم استخراج کرد. قضیهٔ اصلیی که در طی تمام این بخش، مورد شرح و بسط قرار گرفت، یعنی اینکه قوانین کلی طبیعت را می‌توان **مقدم بر تجربه** شناخت، خود به این قضیه منجر می‌شود که مرجع اعلای قانونگذاری برای طبیعت می‌باید درخود ما، یعنی در فاهمهٔ ما باشد و برای یافتن قوانین کلی طبیعت ما نباید در طبیعت به وسیلهٔ تجربه، جستجو کنیم بلکه می‌باید برخلاف، طبیعت را از لحاظ مطابقت کلی آن با قانون، صرفاً برحسب شرایط امکان تجربه که در حساسیت و در فاهمهٔ ما قراردارند **مطالعه کنیم**، زیرا چگونه می‌توان به نحو دیگری این قوانین را **مقدم برتجربه** شناخت و حال آنکه آنها قواعد شناخت تحلیلی نیستند بلکه بسط و توسعه حقیقی آن شناختند. این تطابق میان اصول تجربهٔ ممکن و قوانین امکان

---

۱. *تمهیدات*، بند بیست و سوم.

۲. پیشین، بند چهاردهم.

طبیعت که یك تطابق ضروری است فقط به دو علت می‌تواند حاصل شده باشد: یا این است که این قوانین بواسطهٔ تجربه از طبیعت گرفته شده، یا اینکه برعکس، طبیعت از قوانین عام امکان تجربه نتیجه شده و تماماً همان مطابقت کلی تجربه با قانون است. شق اول متناقض بالذات است، زیرا قوانین کلی طبیعت را می‌توان و می‌باید مقدم بر تجربه (یعنی مستقل از هر تجربه‌ای) شناخت و می‌باید آنها را در تمام موارد استعمال تجربی فاهمه، اساس قرار داد، بنابراین فقط شق دوم باقی می‌ماند...: اگر بگوییم که: **فاهمه قوانین «ماتقدم» خود رااز طبیعت نمی‌گیرد بلکه آنها را برای طبیعت مقرر می‌دارد** البته ابتدائاً عجیب بنظر می‌رسد، اما این امر از یقینی بودن آن نمی‌کاهد[1]

عقل و تصورات عقلی

نکتهٔ مهم در خصوص مفاهیم محض فاهمه اینست که **تعقل هیچ امری فراتراز عرصه تجربه، از طریق آنها ممکن نیست.**[2] در توضیح این معنی نخست باید اشاره کنیم که کانت اگرچه شناسائی را جز در قالب مقولات ذهنی حساسیت و فاهمه ممکن نمی‌داند وجود یك واقعیت ناشناخته و ناشناختنی نفس‌الامری را در ورای عرصه‌شناسائی و فراتر از عالم تجربه تصدیق می‌کند. این واقعیت که کانت آن را **ذات معقول** یا **نومن** می‌نامد همان است که چون پای به آستانه ذهن آدمی می‌نهد نخست دو لباس ذهنی زمان و مکان بر قامت او پوشیده می‌شود و سپس بسته به اینکه ذیل کدام یك از مقولات فاهمه مندرج شود به کسوت یکی از مفاهیم محض فاهمه درمی‌آید. ذهن ما آن را فی نفسه و چنانکه درذات خود هست نمی‌شناسد و نمی‌تواند بشناسد، زیرا شناسایی در آدمی صرفاً به معنی اعمال صورتهای مقدم بر تجربهٔ ذهنی بر ماده‌ای است که هیچگاه بدون این صورتها قابل احساس نیست و معروض تفکر نیز واقع نتواند شد.

علت اینکه ذهن هرگز نمی‌تواند به عرصهٔ ذوات معقول یا عالم نومن قدم نهد این است که برای شناسایی دو ابزار بیشتر ندارد که یکی حساسیت ودیگری فاهمه است. صرف محسوس واقع شدن امری به معنی زمانی بودن (و در خصوص محسوسات به حواس خارجی به معنی

---

۱. *تمهیدات*، بند سی و ششم.

۲. پیشین، بند سی و چهارم.

زمانی و مکانی بودن) آن است و با توجه به آنچه درباب زمان و مکان به عنوان صورتهای محض ماتقدم حساسیت، گفتیم محسوس بودن لااقل مساوق مقید بودن به زمان است، اما امور نفس‌الامری، که در قید زمان نیستند محال است در حساسیت ممثل شوند. فاهمه نیز نمی‌تواند به عالم نومن راه‌یابد زیرا مفاهیم محض فاهمه چونان ظروفی است که در آنها جز شهودات فراهم آمده توسط قوهٔ حساسیت نمی گنجد. نکتهٔ مهمی که باید آن را یکی از اصول فلسفهٔ کانت به حساب آورد این است که فاهمه قوه‌ای نیست که مستقلاً وبدون وساطت حساسیت قادر به شهود باشد و به عبارت دیگر، کانت در مقایسه با حکمائی مانند افلاطون که آدمی را قادر به شناخت حقایق غیر محسوس می‌دانستند، شهود عقلی را برای انسان ممکن نمی‌داند.

> فاهمهٔ ما یك قوهٔ شهود نیست بلکه صرفاً قوه‌ای است که شهودهای حاصله را به یکدیگر در یك تجربه متصل می سازد[1]

چنانکه گفتیم کانت مفاهیم محض فاهمه را تنها و تنها بر شهودات فراهم آمده از تجربهٔ حسی قابل اطلاق می‌داند. علت این امر، برحسب ارکان فلسفهٔ کانت این است که مفاهیم محض فاهمه بدون مواد حاصل از شهودِ حسی، صرفاً صورتهای منطقی احکامند و به خودی خود هیچ نوع تعینی ندارند و خالی هستند و در مقام مثل از آن نوع ظروفی هستند که از غایت لطافت، تا مظروفی در آنها ریخته نشود ظرف بودن آنها معلوم نمی‌شود. اما اطلاق مفاهیم محض فاهمه بر شهودات حسی به وساطت فعالیتی صورت می گیرد که خود از آنِ قوه خیال است و شاکله سازی نام دارد و نیز تابع اصولی است که کانت آنها را اصول محض ماتقدم فاهمه و یا اصول فیزیولوژیکی مربوط به‌اصول کلی علوم طبیعی[2] می نامد. آنچه مهم است و مخصوصاً همان است که در اینجا مورد توجه ماست این است که هم شاکله‌های مربوط به هر یك از مفاهیم محض فاهمه و هم اصول فیزیولوژیکی یکسره مؤسس بر انواع مفصلبندیهای ممکن زمانی هستند و بلکه زمان ذاتی آنهاست. حال گوئیم با توجه به حضور زمان در کلیهٔ شاکله‌ها و اصول فیزیولوژیکی، آنچه زمانی نباشد نمی‌تواند خود را به مفاهیم محض فاهمه برساند و ذیل مقولهٔ علت یا جوهر یا ضرورت قرار گیرد. زمان، نردبانی است که نزول ذوات معقول از ساحت ماوراء حس به عرصهٔ شهودات حسی و مفاهیم محض فاهمه، جز به مدد آن

---

۱. *تمهیدات*، بند سی و چهارم.

۲. این اصول همانهاست که کانت آنها را تحت عنوان اصول متعارفهٔ شهود، پیش‌یابیهای ادراك حسی، تشابهات تجربه و اصول موضوعهٔ فکر تجربی به طور کلی‌ذکر می‌کند.

ممکن نیست و هر آنچه زمانی نباشد و بالنتیجه نتواند پای بر این نردبان گذارد قدم در این عرصه نیز نتواند گذاشت.

با آنکه کانت بر لزوم تقید فاهمه به شهودات و به اصطلاح خود بر لزوم کاربرد **حلولی** آن تکیه و تأکید دارد اعتراف می کند که ذهن آدمی، علاوه بر حساسیت و فاهمه، صاحب قوهٔ دیگری به نام **عقل** است که به این قید ملتزم نمی‌ماند و بلند پروازی می کند و مفاهیم محض فاهمه را در کاربردی **متعالی** به فراسوی پدیدارها می کشاند. مابعدالطبیعه، بدان معنی که تا زمان کانت معمول و مصطلح بوده، مجموعهٔ قضایای تألیفی ماتقدمی است که به نحو جزمی از اطلاق مقولات فاهمه برعالم نومن حاصل شده است و همهٔ سخن کانت اینست که چنین مابعدالطبیعه‌ای باطل است، چرا که ناممکن است. کانت صریحاً متذکر می شود که غرض او از تحقیق دربارهٔ سرّ امکان قضایای مربوط به ریاضیات محض و طبیعیات محض، تحقیق در امکان یا عدم امکان مابعدالطبیعه است.

> نه ریاضیات محض و نه طبیعیات محض، هیچ یك از لحاظ اتقان و تیقن خود، به استنتاجی که ما در خصوص هر یك از آن دو تاکنون انجام دادیم محتاج نبوده‌اند... احتیاج این دو علم به پژوهش مذکور، نه برای خود، بلکه برای علم دیگری است که همانا مابعدالطبیعه است[۱]

عقل و قیاس

عقل در تأسیس مابعدالطبیعه واجد مفاهیم محضی است که کانت آنها را «تصورات» می نامد و دربارهٔ آنها می گوید:

> همچنانکه فاهمه برای تجربه به مقولات محتاج بود، عقل هم در خود مبدئی برای تصورات دارد، مراد من از تصورات، مفاهیمی است ضروری که متعلق آنها هرگز در تجربه عرضه نتواند شد. تصورات همانگونه لازمهٔ طبیعت عقلند که مقولات لازمهٔ طبیعت فاهمه[۲]

کانت برای یافتن زمینهٔ پیدایش و منشأ تکوین تصورات عقلی در ذهن، به سراغ قیاس می رود، به همان نحو که در استنتاج مقولات فاهمه به سراغ انواع احکام رفته بود. اوقیاس را نوعی فعالیت ذهن می‌داند که احکام و قضایا در آن به عنوان ماده بکار گرفته می شوند هم

---

۱. *تمهیدات*، بند چهلم.
۲. *همان*.

بدان گونه که شهودات حسی در حکم، به عنوان ماده بکار می رفتند. قیاس، عملی ذهنی برای تصدیق قضایای مجهول به وساطت قضایای معلوم است و کانت قیاس را سکوی پرش عقل به سوی عرصهٔ غیرمجاز و ناشناختنی عالم نومن می‌داند. عقل عطشی برای رسیدن به امور مطلق و نامشروط و کامل دارد و چنین عطشی در استعمال حلولی فاهمه ارضاء نمی شود. حکم که محصول فعالیت فاهمه است به تنهایی چنان نیست که به عقل برای نیل به این غرض و غایت راه دهد اما قیاس، خاصیتی در خود دارد که به عقل راه می دهد تا در جستجوی امر مطلق و تمامیت و کمال، از طریق وجوه سه‌گانهٔ قیاس، به فعالیت و تکاپو بپردازد.

به اعتقاد کانت، آدمی واجد سه تصور عقلی است که هر یك از آنها به یکی از انواع سه‌گانهٔ قیاس بازمی گردد. این سه تصور یکی «مربوط به نفس» و دیگری «مربوط به جهان» و سومی «مربوط به خدا»ست. انواع سه‌گانهٔ قیاس عبارتست از: ۱) قیاس حملی، ۲) قیاس شرطی، ۳) قیاس انفصالی که تفاوت آنها در این است که کبرای آنها به ترتیب یك قضیهٔ حملی و یك قضیهٔ شرطی و یك قضیه انفصالی است.

اکنون باید دید در انواع قیاس چه خصوصیتی وجود دارد که زمینهٔ پیدایش تصورات عقلی و بامی برای بلند پروازی عقل می شود.در هر قیاس، نتیجه به شرطی می تواند پذیرفته شود که کبرای قیاس صادق باشد. مثلا در قیاس

هر انسانی فانی است
هر عالمی انسان است

هر عالمی فانی است

صدق قضیهٔ «هر عالمی فانی است» مشروط به صدق قضیهٔ «هر انسانی فانی است» می باشد. اما این کبری یا این «شرط» نیز به نوبهٔ خود به شرطی صادق است که در یك قیاس فراتر دیگری به عنوان نتیجه قابل استنتاج باشد، این قیاس فراتر چنین است:

هر حیوانی فانی است
هر انسانی حیوان است

هر انسانی فانی است

بدیهی است کبرای این قیاس، یعنی قضیهٔ «هر حیوانی فانی است» نیز صدقش مشروط

به آن است که از یك قیاس فراتر دیگری به صورت زیر استنتاج شود:

هر موجود زنده‌ای فانی است
هر حیوانی موجود زنده است

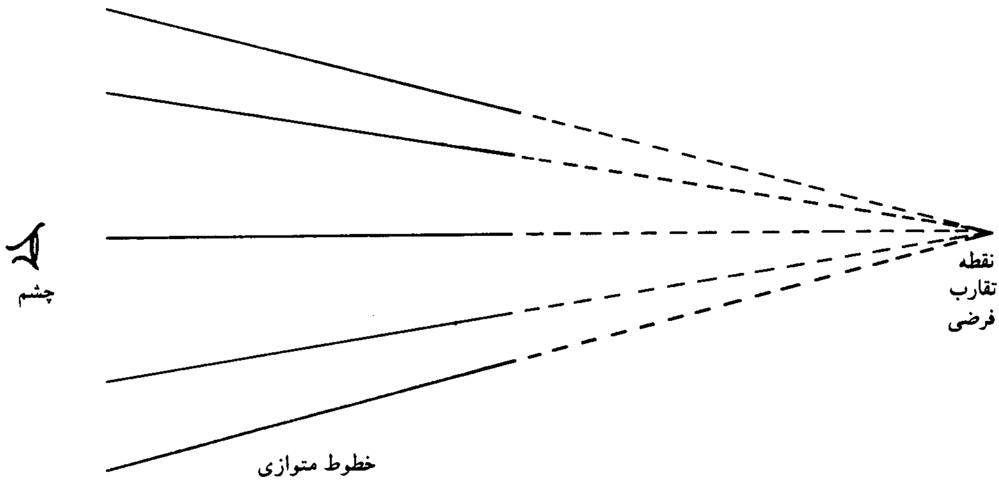
هر حیوانی فانی است

چنانکه پیداست در هیچ یك از این قیاسها ذهن با قبول فرض صدق نتیجه، که خود آن همواره «مشروط» به صدق کبری است، ارضاء نمی‌شود و در صدد برمی‌آید تا با توسل به قیاس دیگری، صدق آن شرط، یعنی آن کبری را نیز مسلم سازد.

حال اگر در این قیاسهای متوالی که ذهن مانند پله‌های نردبانی برآنها پای می نهد و بالا می‌رود دقت کنیم می بینیم که کبرای هر قیاس یك حکم کلی است که به صورت یك «قاعده» دربارهٔ «موضوع» بیان شده و سپس همین «موضوع» در صغری محمول قرار گرفته است. مثلا در اینجا در قیاس اول، این قاعده کلی همان فانی بودن «انسان» در کبری است و همین انسان وقتی در صغری محمول واقع شده، مفهومی مانند «عالم» را در قضیهٔ «هر عالمی انسان است» ذیل خود مندرج ساخته است. خلاصه آنکه انتاج قیاس از آنجا ممکن شده که آنچه در کبری «موضوع» بوده در صغری «محمول» قرار گرفته است. حال گوییم مادام که چنین کاری ممکن باشد، یعنی بتوان موضوع کبری را محمول قضیهٔ دیگری (صغری) قرار داد این سیر ارتقاء از یك قیاس به قیاس دیگر ادامه خواهد یافت و تنها وقتی متوقف خواهد شد که ما به «موضوعی» دست پیدا کنیم که خود دیگر نتواند محمول موضوع دیگری واقع شود. عقل که خواهان تمامیت بخشیدن به این سلسله قیاسهاست در جستجوی چنین موضوعی است و تنها در این حالت است که ارضاء می‌شود. کانت معتقداست که این سیر عقلی در هر یك از انواع سه‌گانهٔ قیاس حملی و شرطی و انفصالی صورت می گیرد و عقل در تلاش و تکاپوست تا به یك موضوع نهایی که شرط نامشروط صدق شرطهای دیگر (کبراهایی که هر یك به نوبهٔ خود نتیجهٔ یك قیاس مادون بوده‌اند) است، برسد. کانت این تلاش و تکاپورا امری طبیعی و لازمهٔ ماهیت عقل می‌داند. آنچه غیرطبیعی و نادرست است این است که عقل در تلاش برای نیل به این تمامیت، به آن موضوع نهایی و نامشروط، که مسلماً امری نیست که قابل تجربهٔ حسی باشد، شیئیت می بخشد و تصور می کند که چنین موضوعی واقعاً وجود دارد.

سعی خواهیم کرد مقصود کانت را با مثالی توضیح دهیم. هنگامی که چشم چند خط موازی را که از نزدیك ما آغاز می‌شوند و با دور شدن از ما امتداد می‌یابند می نگرد (مانند کناره‌ها و لبه‌های پیاده روها وحاشیه‌های یك خیابان) در دور دست و در بینهایت این خطوط

متوازی را به سائقه یك گرایش درونی و بصری (و نه یك واقعیت بیرونی) بهم نزدیك می سازد و مآلاً همه را در یك نقطهٔ فرضی متقارب و متمرکز می سازد و چنین می پندارد که در آن دور دست بی نهایت واقعاً نقطهٔ مشخصی هست که مبدأ این خطوط است.



عمل ذهن نیز در امتداد نامحدود بخشیدن به استفاده از مفاهیم فاهمه[1] عیناً به همین نحو است. آن نقطهٔ موهوم که عقل در امتداد بخشیدن به مکانیسم وجوه سه گانه قیاس، بدان می‌رسد و آن را واقعی می‌پندارد همان تصور عقل محض است.

جدل عقل محض

کانت می گوید تصور نفس به عنوان جوهری بسیط و جهان به عنوان مجموعهٔ همهٔ پدیدارها که خود واقعیتی نامشروط باشد و نیز تصور خدا، اموری است فراتر از عالم تجربه که مفاهیم محض فاهمه برآنها قابل اطلاق نیست. چنانکه گفتیم مفاهیم محض فاهمه تنها بر اموری قابل اطلاق است که قبلاً با درآمدن تحت قوهٔ حساسیت، صورتهای محض ماتقدم مکان و مخصوصاً زمان را پذیرفته باشند و تصورات عقلی از آن جهت که محسوس نیستند قابل تجربه و در نتیجه قابل عرضه بر مفاهیم محض فاهمه نیز نیستند. اعمال مقولات فاهمه بر

---

۱. *تمهیدات*، بند چهل و پنجم.

تصورات عقلی در واقع وضع الشیء فی غیر ما وضع له است و از این نابجایی خطایی حاصل می‌شود که چون در خارج از حیطهٔ فاهمه است کشف آن آسان نیست و عقل در آن خطا می‌پیچد و در خویشتن به جدل می‌افتد.

> تمام شناختهای محض فاهمه این خصوصیت را دارند که مفاهیم آنها در تجربه عرضه می‌شود و اصول آنها به وسیلهٔ تجربه تأیید می‌گردد و حال آنکه شناخت متعالی حاصل از عقل را، مادام که تصورات آن مورد نظر باشد، نه می‌توان در تجربه عرضه کرد و نه هرگز قضایای آن را به وسیلهٔ تجربه رد یا اثبات کرد. لذا اگر در آن خطایی راه یابد، کشف آن جز با خود عقل محض ممکن نیست و این بس دشوار است چرا که همین عقل، برحسب طبیعت خود به وسیلهٔ تصورات خویش حالت جدلی پیدا می‌کند و توهمی که بناچار پدید می‌آید با هیچ یك از تحقیقاتی که به شیوهٔ اهل جزم در خصوص اشیاء خارج ازذهن صورت می‌گیرد محدود نتواند شد و محدود ساختن آن جز با تحقیق در ذهن و در خود عقل که منشأ تصورات است، ممکن نیست[۱]

کانت جدل عقل محض را در حوزه هر یك از سه تصور عقل تحت عنوان خاصی مورد بحث قرار می‌دهد و به ترتیب در باب نفس و جهان و خدا تحت عناوین **مغالطات عقل محض** و **تعارض عقل محض** و **ایده‌آل عقل محض** بحث می‌کند.

مغالطات عقل محض

کانت معتقد است که استنتاجهایی که عقل ما را به اثبات جوهریت نفس می‌رساند، در واقع مغالطه است و چهار مغالطه را، که ما در اینجا به شرح نخستین آنها اکتفا می‌کنیم، تحت عنوان «مغالطات عقل محض»، بر می‌شمرد. پیش از بیان این مغالطه لازم است نکته‌ای بسیار مهم را در فلسفهٔ کانت درباب معنی قضیهٔ «من می اندیشم» ـ که اساس اعتقادات دکارت در خصوص جوهریت نفس است ـ توضیح دهیم. کانت معتقد است که «من می اندیشم» شرط لازمی است که در هر آگاهی و هر فعالیت ذهنی ما حضور دارد. هیچ فکر و هیچ آگاهی در ذهن ما، بدون ملازمت با «من فکر می کنم» و به عبارت دیگر بدون خود آگاهی ما از آن آگاهی ممکن نمی‌شود. «من فکر می کنم» یا «من متفکر» تعبیر دیگری است از آنچه کانت آن را

---

۱. *تمهیدات*، بند چهل و دوم.

«وحدت استعلایی خود آگاهی» می‌نامد. این وحدت استعلایی که شرط حصول هر نوع ادراک و آگاهی است و درست به همین دلیل استعلایی است، امری نیست که خود بتواند همانند سایر اشیاء، موضوع شناسایی واقع شود و تحت مقولات فاهمه قرار گیرد. اعمال و اطلاق مقولات بر این «من متفکر» از آن جهت ناممکن است که هرگاه قضیه‌ای ساخته شود که این «من» موضوع آن و یکی از مقولات (مثلا جوهر) محمول آن باشد، شرط لازم برای ادراک ما از آن قضیه، بازهم همین «من متفکر» یا «من فکر می کنم» است که مبین وحدت استعلایی ادراک ماست. چنانچه قضیه‌ای مانند «من جوهر هستم»را در نظر بگیریم می توانیم بگوییم که یا ادراك این قضیه مسبوق به «منِ» مورد نظر در «من فکر می کنم» نیست، که در آن صورت ادراك آن ممکن نخواهد بود و یا چنین است که مسبوق به «من فکر می کنم» است که در این صورت باید بگوییم «منِ» موضوع قضیهٔ «من جوهر هستم» نمی تواند همان «منِ» «من فکر می کنم» باشد، زیرا محال است آنچه خود شرط حصول هر نوعی از ادراك است بتواند متعلق یکی از انواع ادراك قرار گیرد، چنانکه محال است چشم که خود شرط لازم دیدن است در ردیف اشیایی قرار گیرد که با چشم دیده می شود.

کانت مغالطه‌ای را که در اثبات جوهریت نفس درکار می آید به‌صورت زیر بیان می کند:

> هر آنچه نتوان آن را جز به عنوان موضوع لحاظ کرد، صرفاً به عنوان موضوع وجود دارد و بنابراین یك جوهر است.
>
> وجود متفکر (یعنی «من») را نمی توان جز به عنوان موضوع ادراك کرد («من» را نمی توان محمول چیز دیگری قرار داد).
>
> ---
>
> وجود متفکر (یعنی «من») جوهر است.

به اعتقاد کانت وجه مغالطی بودن این استنتاج آن است که در آن، «حد وسط» در کبری و صغری به یك معنی نیست. این حد وسط، لفظ «موضوع» است که در این دو قضیه به یك معنی به کارنرفته است. «موضوع» بدان معنی که در کبری آمده، امری است که خود می تواند در یك قضیه، به عنوان یك شیء، موضوع واقع شود و محمولهایی را قبول کند (چنانکه در اینجا جوهر را به عنوان محمول پذیرفته است)، به عبارت دیگر موضوع بدین معنی، شیئی است که می تواند در زمان و مکان به شهود درآید. اما موضوع بدان معنی که در صغری بر «من متفکر» حمل شده، مشعر برامری است که نمی توان آن رابه عنوان شیئی که در زمان ومکان به شهود درمی آید، ادراك کرد، این «من» چیزی در ردیف سایر اشیاء نیست بلکه شرط لازم حصول هر نوع ادراکی است.

کانت «من» را آن موضوع نهایی می‌داند که همهٔ مفاهیم معلوم ذهن ما به عنوان محمول به آن راجع می‌شوند. اما وی، برخلاف دکارت، معتقد است که ما هیچ تصوری از خویشتن خویش یا از «من متفکر» خود، چنانکه هست، نداریم. ماهمواره به وساطت تعینات حس درونی و به تبع سایر ادراکاتمان است که به «من» التفات پیدا می کنیم و این التفات، در واقع توجه به نقش استعلایی «من» یا «من فکر می‌کنم» در ایجاد یك وحدت استعلایی در خودآگاهی است. رجوع همهٔ تعینات ادراکی ما، به عنوان محمول به «من» که خود محمول موضوع دیگری نمی‌تواند واقع شود، امری است مسلم، اما این رجوع، شبیه حمل تعینات و اعراض بر یك موضوع که خود می‌تواند به عنوان یك شیء متعلق فاهمه وشهود واقع شود نیست. نباید تصور کرد که در قضیهٔ «من فکر می کنم»، «من» می‌تواند همانند سایر قضایایی که موضوع آنها به شهود درمی‌آید، برای محمولِ «فکر کردن» موضوع قرار گیرد. این اشتباه از آنجا ناشی می‌شود که ما نقش «من» را به عنوان یك امر استعلایی از یاد می‌بریم و آنچه را که همواره می‌باید صرفاً به عنوان شرط معرفت لحاظ کنیم متعلق معرفت می‌انگاریم.

تعارض عقل محض

در مغالطات عقل محض که مربوط به نفس بود ما با تصوری سر و کار داشتیم که به خودی خود مشعر بر ذاتی متعلق به عالم نومن بود (از آن لحاظ که نفس رافی حدذاته جوهری بسیط و فناناپذیر تصور می‌کردیم) اما در تعارض عقل محض که به تصور مربوط به جهان تعلق دارد ما دربارهٔ جهان، یعنی دربارهٔ عالم محسوسات سخن می‌گوییم و از این حیث، خروج وتجاوزی از عالم پدیدار نداریم اما تجاوزمان از آن حیث است که:

> در تصور مربوط به جهان، رابطهٔ امر مشروط با شرط آن... تا بدانجا امتداد می‌یابد که تجربه هرگز بدان نتواند رسید ولذا به این اعتبار یك تصور است که متعلق آن هرگز به نحو تام و تمام در هیچ تجربه‌ای عرضه نتواند شد[1]

در تعارض عقل محض، چنانکه گفتیم سخن از عالم پدیدار است، اما عقل در اینجا به توالی مجموعهٔ پدیدارهای عالم در زمان و مکان نظر دارد وهمین عطش و اشتها برای لحاظ کردن کل پدیدارهاست که آن را از دسترس تجربه دور می‌سازد و بدان جنبهٔ متعالی می‌بخشد.

---

۱. پیشین، بند پنجاهم.

رابطهٔ این تصور با قیاس شرطی محتاج توضیح است. قیاس شرطی مؤسس بر قضیهٔ شرطیه است و صورت کلی و منطقی این قضیه چنین است که: **اگر الف موجود باشد، پس ب نیز باید موجود باشد**، چون ب علت الف است. در چنین حکمی ذهن آرام نمی‌گیرد و به سراغ ب می‌رود و می‌خواهد در یك قضیهٔ شرطیه دیگری مانند **اگر ب موجود باشد، پس ج موجود است** با فرض وجود ج، وجود ب را تبیین کند. ذهن در این بی‌قراری و سیر قهقرایی از جانب الف به جانب ب و از ب به ج و... که در واقع سیری است از جانب یك امر مشروط به جانب شرط آن، که خود نیز مشروط به شرط دیگری است، می‌خواهد به این سلسله امور مشروط، یا به این رابطهٔ امر مشروط با شرط آن، خاتمه بخشد، خواه با لحاظ کردن مجموعهٔ امور مشروط به صورت یکجا و نامشروط (به‌عنوان کل جهان که دیگر خود مشروط نیست) یا با لحاظ کردن یك شرط غیر مشروطی که در رأس این سلسله واقع شده باشد.

چنین است که عقل به سراغ امری می‌رود که دیگر در زمان و مکان نمی‌گنجد، چرا که در سازمان زمانی و مکانی پدیدارها، جایی برای **شرط نامشروط اولیه و یا مجموعه‌ای که در برگیرندهٔ همه شرطها باشد** وجود ندارد.

کانت می‌گوید با تصور مربوط به جهان چهار تعارض پدید می‌آید که هر یك از آنها مشتمل بر دو قضیهٔ جدلی الطرفین است که رفع تعارض میان آنها ممکن نیست. این چهار تعارض بدین قرارند:

تعارض اول:	وضع	جهان از لحاظ زمان و مکان، **آغازی** (مرزی) دارد.
	وضع مقابل	جهان از لحاظ زمان و مکان **نامتناهی** است.
تعارض دوم:	وضع	همه چیز در جهان، مرکب از اجزاء بسیط است.
	وضع مقابل	هیچ چیز بسیط نیست، بلکه همه چیز مرکب است.
تعارض سوم:	وصغ	در جهان علتهایی برحسب اختیار وجود دارد.
	وضع مقابل	اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست **طبیعت** است.
تعارض چهارم:	وضع	در سلسلهٔ علل جهان، **واجب الوجودی** هست.
	وضع مقابل	در این سلسله هیچ امری واجب نیست، بلکه همه چیز ممکن است.

کانت به بحث **تعارض عقل نظری** اهمیت زیادی می‌دهد. لحن کلام او هنگام طرح این مطلب چنان است که گویی به وجد آمده است. وی این پدیده را **حیرت انگیزترین پدیدهٔ عقل**

آدمی می نامد که نظیر آن در هیچ مورد استعمال دیگری از عقل مشهود نیست[۱] و می گوید:

چنین به‌نظر می‌رسد که طبیعت خود، آن را برای آن ترتیب داده است تا جلوی بلندپروازی عقل را در ادعاهای گستاخانه‌اش بگیرد و آن را به آزمودن خود وادار سازد. من خود مسئولیت صحت هر دلیلی را که در اثبات وضع و همچنین وضع مقابل آورده‌ام به عهده می گیرم و لذا متعهد می شوم حتمی بودن این تعارض اجتناب ناپذیر عقل را اثبات کنم[۲]

در حقیقت، کانت تعارض عقل نظری را صحنه‌ای می‌داند که در آن پرده از کار عقل برافکنده می شود و توهمات و خطا کاریها و طبیعت جدلی آن به رای العین مکشوف می گردد. کانت این چهار دسته احکام متعارض را دو به دو دسته‌بندی می کند. دو تعارض اول و دوم را ریاضی و تعارضهای سوم و چهارم را دینامیکی می نامد. به اعتقاد او، تعارضهای ریاضی ناشی از آن است که جهان را به جای آنکه پدیدار بدانند واقعیتی نفس الامری محسوب کرده‌اند و زمان و مکان را صورتهای محض حساسیتِ و از آن ذهن ندانسته بلکه به عالم نومن نسبت داده‌اند. کانت ثابت می کند که در دو تعارض اول هم وضع و هم وضع مقابل هر دو غلط است و این ناشی از آن است که مفهومی که در اساس قضایای این دو تعارض قرار دارد خود متناقض بالذات است . این مفهوم متناقضِ بالذات همان پدیداری است که شیء فی نفسه محسوب شده است.

اما تعارضهای سوم و چهارم یعنی تعارضهای دینامیکی در فلسفهٔ کانت بدین صورت رفع می شود که کانت در آنها هم وضع و هم وضع مقابل را صحیح می‌داند مشروط بر آنکه پدیدار بودن و نومن بودن را مانعةالجمع نپنداریم. به عبارت دیگر کانتِ می‌خواهد بگوید در دو تعارض اول، از آنجا دچار تعارض شده بودیم که ازمتناقض بالذات بودن مفهوم پدیداری که شیء فی‌نفسه باشد غفلت کرده بودیم و در اینجا، یعنی در تعارضهای سوم و چهارم، تعارض ناشی از آن است که جمع میان پدیدار و شیء فی‌نفسه را (به دو اعتبار مختلف) ممکن ندانسته‌ایم و آن دو را با یکدیگر در تناقض پنداشته‌ایم.

بالنتیجه درحالی که در مورد اول، قضایای متقابل هر دو غلط می بود، در این مورد، هر دو دسته قضایایی که صرفاً در اثر سوءفهم مقابل یکدیگر واقع شده‌اند، می توانند صحیح باشند[۳]

---

۱. *تمهیدات*، بند پنجاه و دوم.

۲. پیشین، پانوشت بند ۵۲ ب.

۳. پیشین، بند پنجاه و سوم.

بنابراین علی‌رغم دو تعارض اول که برحسب فلسفهٔ کانت اثبات هیچ حکمی سلباً و ایجاباً در آنها درباب آغاز زمانی یا بی‌آغازی جهان و محدودیت مکانی یا نامحدودی آن و همچنین قابلیت یا عدم قابلیت انقسام جهان به اجزاء بسیط مقدور نیست، در تعارضات سوم و چهارم اثبات هر دو شق قضایا ممکن است، یعنی هم این حکم که **در جهان علتهایی برحسب اختیار وجود دارد** صحیح است و هم اینکه **اختیاری وجود ندارد بلکه، هرچه هست طبیعت است** همچنین دو حکمِ در سلسلهٔ علل جهان، **واجب‌الوجودی هست** و در این سلسله **هیچ امری واجب نیست بلکه همه چیز ممکن است** هر دو صحیح است.

> اگر اشیاء عالم محسوس را بجای نفس‌الامر اشیاء و قوانین سابق الذکر طبیعت را بجای قوانین اشیاء در نفس‌الامر بگیریم، ناگزیر دچار تناقض خواهیم شد. همان طور نیز اگر فاعل مختار را مثل سایر اشیاء صرف پدیدار بدانیم باز در تناقض خواهیم افتاد، زیرا امر واحدی را در معنای واحد، در خصوص شیء واحدی اثبات و در عین حال از آن سلب کرده‌ایم. لکن اگر ضرورت طبیعی را منحصراً به پدیدارها نسبت دهیم و اختیار را صرفاً به نفس‌الامر اشیاء، در آن صورت با فرض یا قبول هر دو نوع علیت در زمان واحد، هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد، هر چند ممکن است تصور نوع اخیر علیت مشکل یا محال باشد[1]

کانت علت مختار و واجب‌الوجود را به عالم نومن و ضرورت طبیعی و یکسره ممکن‌الوجود بودن را به عالم پدیدار نسبت می‌دهد و با فرض دو اعتبار مختلف، میان دو قضیهٔ بظاهر متناقض، رفع تناقض می‌کند.

در اینجا کانت نه تنها با تمسك به ثنویت پدیدار و نفس‌الامر گره فرو بسته تعارضهای سوم و چهارم را می‌گشاید، بلکه زمینه را برای اعتقاد به اختیار در انسان، که لازمهٔ فعل اخلاقی است، نیز هموار می‌کند. انسان مختار است یا مجبور به جبر طبیعت است؟ پاسخ کانت این است که انسان به اعتبار ذات نفس‌الامری خویش مختار و به اعتبار وجود پدیداری خود مجبور است. فعل اختیاری ناشی از تأثیر مبدئی متعلق به عالم نومن در عالم پدیدار است. چنین فعلی گرچه به اعتبار خاستگاه خود اختیاری است اما به لحاظ وقوع آن در محل فعل که عالم پدیدار و طبیعت است امری طبیعی و محکوم‌قوانین طبیعت است.

---

۱. *تمهیدات*، بند پنجاه و سوم.

اکنون می توانم بدون تناقض بگویم که: همهٔ افعال موجودات ذی شعور، از آن لحاظ که پدیدار است (یعنی در تجربه‌ای ظاهر می شود) تابع ضرورت طبیعی است، اما همان افعال، صرفاً به اعتبار فاعل ذی شعور و قوه‌ای که در او برای عمل به مقتضای عقل محض وجود دارد اختیاری است. زیرا لازمهٔ ضرورت طبیعی چیست؟ بیش از این نیست که هر حادثه‌ای در عالم محسوسات بر طبق قوانینی ثابت و با انتساب به علتی از عالم پدیدار قابل تعین و ایجاب باشد و این درحالی است که آن شیء فی نفسه واقع در اساس امر و [نیز] علیت آن برما مجهول است. حال می گویم قانون طبیعت به قوت خود باقی است اعم از آنکه موجود ذی شعور به وسیلهٔ عقل و از طریق اختیار علت معلولهای عالم محسوسات باشد و یا آنکه این معلولها را به اقتضای مبادی عقلی موجب نشده باشد. زیرا درحالت اول، فعل به اقتضای مبادیی حادث شده است که معلول آنها در [عالم] پدیدار همواره تابع قوانین ثابتی است و درحالت دوم، فعل، که به اقتضای مبادی عقلی حادث نشده، تابع قوانین تجربی حساسیت است، و در هر دو حال، ارتباط معلولها تابع قوانین ثابتی است، برای ضرورت طبیعی بیش از این هم نمی‌خواهیم و در واقع دربارهٔ آن بیش ازاین هم نمی‌دانیم. مع الوصف درحالت اول، عقل علت این قوانین طبیعی است و لذا مختار است. درحالت دوم، معلولها صرفاً به اقتضای قوانین طبیعی حساسیت حاصل می شوند، زیرا عقل را در آنها هیچ تأثیری نیست؛ لکن چنین نیست که خود عقل به ایجاب حساسیت وجوب پذیرد (که چنین امری محال است) و بنابراین در این حال نیز مختار است. پس اختیار، معارض قانون طبیعی پدیدارها نیست، همان طور که قانون طبیعی نیز راه را براختیار عقل در استفادهٔ عملی ـ که با نفس الامر اشیاء به‌عنوان مبادی ایجاب خود در ارتباط است ـ نمی بندد.[1]

رفع تعارض چهارم نیز به همان شیوه تعارض سوم به سادگی میسر می شود. کانت میان **علت در پدیدارها** و **علت پدیدارها** تفاوت قائل می شود. اولی را مربوط به عالم محسوسات و بکلی ممکن الوجود و دومی را مربوط به عالم نفس الامر اشیاء و واجب الوجود می داند.

---

۱. *تمهیدات*، بند پنجاه و سوم.

ایده‌آل عقل محض

ایده‌آل عقل محض، تصور موجودی است که عقل آن را حقیقی ترین و کاملترین موجودات می‌داند. تصور این موجود که منشأ امکان و واقعیت سایر موجودات است همان تصور خداست. این تصور از اعمال فعالیت مطلق جویی عقل بر مکانیسم حاکم بر قیاس انفصالی حاصل می شود. در این قیاس، کبری یك قضیهٔ منفصله است که به صورت کلی ایکس چنان است که یا این است یا آن بیان می شود. رابطه این تصور را با این قیاس و این نوع قضیه می توان بدین صورت بیان کرد که ما هر موجودی را که بهره ای از واقعیت دارد در نظر بگیریم می توانیم حصه‌ای را که آن موجود از کمال دارد مجموع محمولهای مثبتی بدانیم که متضاد و منفی هر یك از آن محمولات در خصوص آن موجود نفی شده و مثبت آن محمولات به آن اسناد داده شده است. حال اگر دایره امکان را بتمامه در نظر آوریم، نیمرخی از این دایره مجموعهٔ طرف مثبت همهٔ زوج محمولهایی است که دوبدو متضادند، موجودی که واجد این مجموعهٔ کمالات باشد کاملترین موجود است و تصور ایده‌آل عقل محض، تصور چنین موجودی است. اما این معنی با آنچه اساس یك قیاس انفصالی است یکی است زیرا ما وقتی حصه‌ای از وجود را به شیئی نسبت می دهیم گویی بخشی از واقعیت را به آن حمل کرده‌ایم و بخش متضاد آن را از آن شیء سلب کرده‌ایم و این عمل شبیه همان کاری است که ما در قضایای انفصالی خود که صورت کلی آنها به شکل یا این چنین است یا آن چنان می باشد انجام می دهیم.

> عمل عقل در قیاسات انفصالی، از حیث صورت آن، با عملی که تصوری از کل واقعیت را ایجاد می کند یکی است زیرا کل واقعیت نیز مجموعه‌ای است شامل طرف اثباتی همه محمولهایی که دو به دو نقیض یکدیگرند[1]

کانت پس از آنکه کیفیت پیدایش تصور ایده‌آل عقل محض را به‌عنوان تصوری از مجموعهٔ امور ممکن که به همه مفاهیم تعین می بخشد، تبیین می کند و این تصور را بنابه سنت رایج درفلسفهٔ لایب نیتسی-ولفی، همان تصور خدا می گیرد به بحث دربارهٔ دلایل اثبات وجود خدا می پردازد. به اعتقاد او دلایل اثبات وجود خدا منحصر در سه دلیل وجودی، جهانشناختی و طبیعی ـ کلامی است. کانت استدلال می کند که بازگشت دلیل دوم و سوم به دلیل وجودی است و دلیل وجودی را نیز مفید فایده و مثبت مدعا نمی‌داند. کانت می گوید آنان که با اقامهٔ دلیل وجودی، خواسته‌اند مفهوم کاملترین هستی را به دلیل آنکه مفهوماً کاملترین است،

---

۱. *تمهیدات*، پانوشت بند چهل و سوم.

موجود نیز بدانند به خطا رفته‌اند زیرا وجود اصلاً محمول نیست و سلب آن از مفهوم کاملترین هستی، سلب چیزی از آن مفهوم نیست.

بنابراین، برخلاف انتظار طرفداران دلیل وجودی که می‌خواهند با تحلیل مفهوم کاملترین هستی، خدا را از طریق یك قضیهٔ تحلیلی اثبات کنند، اثبات وجود خدا از این طریق ممکن نیست ولاجرم باید تألیفی باشد. اما اثبات وجود خدا از طریق یك قضیهٔ تألیفی مؤخر از تجربه نیز معنی ندارد زیرا تجربهٔ حسی در مورد خدا امکان ندارد و بنابراین باید از طریق یك قضیهٔ تألیفی مقدم بر تجربه صورت گیرد و همهٔ سخن کانت این است که قضایای تألیفی مقدم بر تجربه فقط در عالم پدیدار می‌تواند صادق باشد و مقولات حس و مقولات فاهمه بر آنچه نتواند زمانی و مکانی باشد قابل اطلاق و اعمال نیست.

مابعدالطبیعه به‌عنوان یك استعداد طبیعی و مابعدالطبیعه به‌عنوان یك علم

دیدیم که تصورات عقل محض هیچ‌گونه تعینی در خصوص ما بازاء ادعایی خود در عالم نفس‌الامر به دست نمی‌دهند و حاصل تلاش عقل برای متعین ساختن امور نفس‌الامری جز جدل و توهم نیست. با این حال باید پرسید فایده مثبت این تصورات در ذهن آدمی چیست و وظیفه‌ای که در عرصهٔ شناخت آدمی بر عهدهٔ آنها نهاده شده کدام است؟ کانت عقیده ندارد که تصورات عقل محض، اموری بالمره زائدند و هیچ نوع فایده‌ای بر آنها مترتب نیست، بلکه برای این تصورات سهم مثبت و مهمی در شناسایی قائل است. مابعدالطبیعه به‌عنوان یك استعداد طبیعی محصول همین جنبهٔ مثبت و مفید تصورات است. مابعدالطبیعه بدین معنی نه تنها ممکن بلکه لازم و مؤدی به اغراض و غایاتی بس حکیمانه است.

امر مهمی که کانت در بیان فایده و جهت مثبت تصورات عقل محض مطرح می‌سازد استفادهٔ **تنظیمی** از این تصورات است. کانت می‌گوید تصورات **قوام بخش** نیستند اما **نظام بخش** اند، یعنی ما نمی‌توانیم این تصورات را مقوم اموری در خارج از قلمرو تجربه بدانیم اما می‌باید بپذیریم که آنها در داخل قلمرو تجربه به استفاده ما از مفاهیم محض فاهمه تلائم، تمامیت و وحدت می‌بخشند. این تصورات با خیزش و جهش به جانب **کل مطلق تجربه**، تجربه را از اینکه یك مجموعهٔ نامنسجم و آشفته باشد نجات می‌دهند.

> تصورات استعلایی مبین این است که مقصود از عقل، مخصوصاً این بوده که مبدأ وحدت سیستماتیك کاربرد فاهمه باشد. اما اگر این وحدت را که به نحوهٔ شناسایی تعلق دارد چنان به حساب آوریم که گویی وحدت ذاتی متعلق شناسایی است و اگر آن را که در حقیقت **نظام بخش** است، **قوام بخش** انگاریم

و معتقد شویم که می‌توانیم با این تصورها، شناسایی خود را، به نحو متعالی، از هر تجربهٔ ممکنی فراتر ببریم و حال آنکه تنها فایده آن وحدت این است که تجربه را، تا حدامکان، در درون خود آن به تمامیت نزدیك کند، یعنی پیشرفت تجربه را با هیچ چیزی که نتواند تجربی باشد محدود نسازد، این همه نشانهٔ آن است که در داوری دربارهٔ مقاصد خاصی که از عقل منظور نظر بوده و اصول آن، دچار سوءفهم شده‌ایم[1]

برای درك بهتر فایده تنظیمی و جنبهٔ نظام بخشی تصورات، می‌توانیم بار دیگر مثال عمل چشم را در بهم پیوستن خطوط متوازی در دوردست و سامان بخشیدن و به‌نهایت و تمامیت در آوردن آنها را به یاد آوریم.

شك نیست که تجربه ما را با هیچ شناخت تعین یافته‌ای از عالم نومن آشنا نمی‌سازد و اگر ما باشیم و تجربه، یعنی ما باشیم و صرف صورتهای ماتقدم شهود و مقولات ماتقدم فاهمه، در آن صورت هیچ مرزی برای عالم پدیدار شناخته نخواهد شد و هیچ موجبی برای قائل شدن به اشیاء فی نفسه در کار نخواهد بود و بیم آن می‌رود که مبادی امکان تجربه، شرایط کلی اشیاء فی نفسه محسوب شود.[2] اما تصورات ما را از دو خطر می‌رهاند؛ یکی از خطر فرورفتن و غرق شدن در عالم پدیدار و جز آن هیچ ندیدن، و دیگر از خطر سرگشتگی در وادی بی‌فرجام و بی‌سرانجام تجربه و دائماً از یك امر مشروط به امر مشروط دیگری رانده شدن و نرسیدن به هیچ مرزی که بتواند قرارگاهی برای عقل باشد.

اینکه ما نمی‌توانیم فراتر از هر تجربهٔ ممکنی، از کنه ذات اشیاء مفهوم معینی بدست دهیم سخن درستی است. اما این آزادی را [نیز] نداریم که یکسره از تحقیق دربارهٔ آن دست برداریم، چرا که تجربه، هرگز عقل را به‌طور کامل ارضاء نمی‌کند و در پاسخ به مسائل، همواره ما را به عقب و عقب‌تر احاله می‌دهد و [سرانجام نیز] ما را در حل کامل آن مسائل ناکام می‌گذارد[3]

کانت برای بیان فایده مثبت تصورات از مفهوم مرز استفاده می‌کند و کار تصورات را تعیین مرزهای عقل محض می‌داند. او میان مرز و حد فرق می‌گذارد، حد را امری صرفاً سلبی می‌داند که از نامتناهی نبودن یك کمیت حکایت می‌کند و مشعر بر امری غیر از امر محدود و

---

۱. *تمهیدات*، بند پنجاه و ششم.

۲. پیشین، بند پنجاه و هفتم.

۳. همان.

متفاوت با آن و محیط بر آن نیست و حال آنکه «مرز... همواره مستلزم فضایی‌است خارج از یك مکان معین و محیط بر آن[۱]»

در همهٔ مرزها امری اثباتی نیز وجود دارد (مثلاً، سطح، مرز فضای جسمانی است اما خود نیز یك فضایی است، خط، فضایی است که مرز سطح است، نقطه مرز خط است و با این حال خودمکانی است در فضا) و حال آنکه در حدود جز نفی و سلب هیچ نیست... اکنون این سؤال پیش می آید که عقل ما در ایجاد ارتباط میان آنچه می شناسیم و آنچه نمی شناسیم و هرگز نخواهیم شناخت، چگونه عمل می کند؟ در اینجا یك ارتباط واقعی میان آنچه معلوم است و آنچه بکلی نامعلوم، (که همواره نیز چنین خواهد بود) وجود دارد و حتی اگر بنا نباشد که آن نامعلوم ذره‌ای شناخته شود ـ که حقیقتاً هم امیدی بدان نیست ـ مفهوم این ارتباط باید چنان باشد که بتوان آن را معین ساخت و توضیح داد[۲]

خلاصهٔ سخن کانت این است که تصورات هم مرز عقل را معین می کنند و هم با پیش آوردن نفس و جهان و خدا به عنوان اموری که گویی تعین یافته و مشخص اند به ما امکان می‌دهند که در این مرز امور مربوط به این سوی مرز، یعنی امور مربوط به عالم تجربه را تمشیت بخشیم بی آنکه بخواهیم امور مربوط به آن سوی مرز، یعنی کنه ذات اشیاء را متعین سازیم.

در اینجا کانت مفهومی مهم و در عین حال بس ظریف را مطرح می‌سازد که همانا برقراری رابطه و ارتباط میان عالم عقلی ناشناختهٔ آن سوی مرز با عالم تجربی پدیداری این سوی مرز است. کانت می گوید ما در مرز میان عالم پدیدار و عالم نومن، تصورات عقل محض را به نحو خاصی برای برقرار ساختن رابطهٔ میان این دو عالم بکار می گیریم.

ما به برقراری رابطه میان عالم محسوسات و موجودات عقلانی عالم نومن احتیاج داریم. اگر چنین رابطه‌ای فرض نشود عالم پدیدار، چنانکه گفتیم مجموعه‌ای نامنسجم و فاقد وحدت و تمامیت و تلائم خواهد بود. این رابطه را در مرز میان این دو عالم برقرار می کنیم و از مرز فراتر نمی‌رویم و به درون عالم ذوات معقول قدم نمی گذاریم. کانت می خواهد بگوید ما شبیه کسی هستیم که در مرز میان دو فضای روشن و تاریک قرار گرفته است، چنین کسی در

---

۱. *تمهیدات*، بند پنجاه و هفتم.

۲. همان.

بخش تاریك مطلقاً هیچ چیز نمی بیند، اما در بخش روشنایی وضعیت امور را به نحوی می بیند که ناچار می شود برای تبیین و توجیه آن وضعیت، فرض کند در آن بخش تاریك اموری قرار دارد و میان آنها و اشیاء واقع در بخش روشنایی رابطه‌ای هست که همان رابطه موجب آن وضعیت شده است. در این حال، وی با آنکه برای تبیین اوضاع بخش روشنایی متوسل به فرض موجوداتی در بخش تاریك می شود و به آن موجودات، تأثیر و تدبیری در ارتباط با بخش روشنایی نسبت می‌دهد، کماکان در آن فضای تاریك هیچ چیز نمی بیند و آن تأثیر و تدبیر را با استعانت از تمثیل و با استفاده از رابطه‌ای که در خود فضای روشن میان اشیاء برقرار است به تصور در می آورد نه آنکه واقعاً تأثیر و تدبیری به اموری که نمی‌داند چیستند و چگونه‌اند نسبت دهد و آنها را بدین وجه متعین سازد.

کانت می گوید ما نمی توانیم عالم پدیدار را بدون فرض یك موجود برین که واجد همه کمالات در حد اعلی باشد تبیین کنیم. ما در عالم پدیدار نظم می بینیم و صورت معقولی در همه ابعاد و جوانب آن مشاهده می کنیم[1] اما نمی توانیم به آن موجود برین عقل واراده‌ای شبیه آنچه خود داریم نسبت دهیم، که اگر چنین کنیم در ورطهٔ تشبیه خواهیم افتاد و هدف تیرهای انتقادات هیوم قرار خواهیم گرفت، اما می توانیم بگوییم عالم چنان است که گویی موجودی برین وجود دارد که این همه نظم و معقولیت در عالم پدیدارها، ناشی از رابطهٔ او با عالم است.

> هنگامی که می گویم ما ناچاریم به عالم چنان نظر کنیم که گویی مصنوع یك عقل وارادهٔ اعلی است، در واقع همهٔ حرف من این است که: همچنانکه یك ساعت و یك کشتی و یك فوج را با یك ساعت‌ساز و مهندس کشتی و یك فرمانده، رابطه‌ای است همانطور نیز میان عالم محسوسات... با آن [ذات] ناشناخته رابطه‌ای است. بدین سان، من هر چند آن را چنانکه فی نفسه هست نمی شناسم، آن را چنانکه برمن ظاهر می شود، یعنی به تناسب عالمی که خود نیز جزئی از آنم می شناسم[2]

کانت، چنین شناختی را، شناخت از طریق تمثیل می نامد. این تمثیل میان دو نوع رابطه برقرار می شود. یکی رابطهٔ میان امور عالم پدیدار که در آن هر دو طرف رابطه برما معلوم است و دیگری رابطهٔ میان ذوات معقول و عالم پدیدار، که یکی از دو طرف آن بکلی برما نامعلوم و

---

۱. *تمهیدات*، بند پنجاه و هشتم.
۲. پیشین، بند پنجاه و هفتم.

ناشناخته است.

> این گونه شناخت، شناختی است از طریق تمثیل، اما نه به معنی معمول این لفظ که حاکی از شباهت ناقص دو چیز است، بلکه به معنی شباهت تام دو رابطه، بین اموری که خود هیچگونه مشابهتی با یکدیگر ندارند[۱]

آنگاه در توضیح این معنی مثالی می‌زند و می‌گوید:

> مثلاً همان طور که میان سعادت فرزندان (الف) و مهربانی والدین (ب) رابطه‌ای موجود است، میان رفاه نوع انسان (ج) نیز با یك امر نامعلومی در خداوند (ایکس) رابطه‌ای هست که آن را مهربانی می‌نامیم، نه به این جهت که کمترین شباهتی با یکی از تمایلات آدمی دارد، بلکه به جهت آنکه می‌توانیم میان آن و عالم رابطه‌ای برقرار کنیم شبیه رابطه‌ای که اشیاء عالم میان خود دارند[۲]

بدین سان،کانت باآنکه مفاهیمی‌مانندعلیت وعقل را در برقراری‌رابطه میان عالم‌پدیدارو ذوات معقول بکار می‌گیرد، از آنجا که این مفاهیم را نه به آن ذوات، بلکه به رابطهٔ میان این دو عالم نسبت می‌دهد و به اصطلاح خود از آنها فقط در مرز استفاده می‌کند، از انتساب صفاتی مخصوص انسان که فقط در عالم پدیدار معنی دارد، به خداوند، پرهیز می‌کند و از اعتقاد به ته‌ئیسم، یعنی اعتقاد به خدایی صاحب صفاتی شبیه آنچه بشر دارد دور می‌ماند، اما اعتقاد به دئیسم یعنی فرض وجود یك موجود برین را، بدون هیچگونه تعین و تشبیهی، می‌پذیرد. لکن امر مهم این است که وی در همه این بحثها، به استفادهٔ تنظیمی از تصورات عقل محض نظر دارد و هیچ قوام و تعینی به تصورات نسبت نمی‌دهد و آنچه را که درباب امتناع شناخت این تصورات گفته، نقض نمی‌کند.

فلسفهٔ نقادی و مذهب مادی

کانت، هرچند دلایل اثبات بساطت نفس و حدوث و قدم و تناهی و عدم تناهی عالم و آزادی اراده و اثبات وجود خدا را به نحو قاطع رد می‌کند و آنها را جدلی و ناشی از لحاظ نکردن تفاوت میان پدیدار و نومن می‌داند، و هرچند باب عقل نظری را برمابعدالطبیعه به معنی خاص

---

۱. *تمهیدات*، بند پنجاه و هشتم.

۲. پیشین، پانوشت بند پنجاه و هشتم.

می بندد، این باب را به روی مادی مذهبان و جبری مذهبان نمی گشاید و این نکته بسیار مهم است. او با فلسفهٔ نقادی خود هم بر شیوهٔ تفکر حامیان مابعدالطبیعه و هم بر شیوه تفکر مخالفان آنها، خط بطلان می کشد. کانت با شکاکیت «که هیچ نو یدی نمی دهد»[1] و مذهب جزم «که به ما هیچ نمی آموزد»[2] سرستیز دارد. مخالفت او با مذهب جزم، به هیچ وجه ناشی از نتیجه‌ای که ممکن است مورد قبول این فیلسوف جزم اندیش یا آن دیگری باشد نیست، او روش را نادرست می‌داند اعم از آنکه به اثبات خدا منتهی شود یا به انکار او.

کانت با فلسفهٔ نقادی، خود را از سطح معرکهٔ میان موافقان و مخالفان مابعدالطبیعه جزمی بیرون می برد و وضعی می گیرد که او را مشرف بر هر دو جانب می سازد. او اصرار دارد به خواننده بفهماند فلسفهٔ نقادی او آبی به آسیاب مادی مذهبان نمی ریزد بلکه عیب و نقص دلایل آنان را نیز آشکار می سازد.

> هر چند تصور مربوط به نفس در خصوص طبیعت محض نفس آدمی، چندان معرفتی فوق همه مفاهیم تجربی به من نمی دهد، لااقل نارسایی این مفاهیم را به وضوح آشکار می سازد و مرا از ماده‌انگاری که در روانشناسی به هیچ وجه مفهوم مناسبی برای تبیین طبیعت نیست و به علاوه در عمل نیز محدود کنندهٔ عقل است بر کنار می‌دارد. هم بدین گونه است تصورهای مربوط به جهان که با نشان دادن اینکه تمامی شناخت ممکن ما از طبیعت، برای اقناع عقل در تحقیقات مشروع آن، آشکارا نارساست، ما را از اعتقاد به اصالت طبیعت که در آن طبیعت به خودی خود کافی دانسته می شود مصون می‌دارد. بالاخره [باید گفت] که ضرورت طبیعی در عالم محسوسات همواره مشروط است، زیرا همواره مستلزم آن است که اشیاء به اشیاء دیگری قائم باشند و حال آنکه ضرورت نامشروط را فقط در وحدت علتی می توان یافت که بکلی با عالم محسوسات مباینت داشته باشد، همچنین با اکتفا به صرف طبیعت هرگز نمی توان فهمید که وجود ممکنات چگونه می تواند نتیجهٔ علیت ضرورت طبیعی باشد، پس عقل با استمداد از تصور مربوط به خدا خود را از اعتقاد به جبر خلاص می سازد و به مفهوم علت مختار و به تبع آن به مفهوم عقل اعلی پی می برد... تصورهای استعلایی، اگر به ما اثباتاً معرفتی نمی بخشند فایده شان اینست که اقوال گستاخانهٔ مادی مذهبان و طبیعی مذهبان و جبری مذهبان را که

۱و۲. *تمهیدات*، بند چهارم.

موجب ضیق مجال عقل است باطل می‌سازند و از این طریق در خارج از قلمرو معرفت نظری جایی برای تصورهای اخلاقی باز می‌کنند...[۱]

آنچه از سخنان کانت مستفاد می‌شود اینست که وی با همهٔ مخالفتی که با مابعدالطبیعه معمول نزد اصحاب مدرسه و نیز فیلسوفانی مانند دکارت و لایب‌نیتس دارد، نمی‌خواهد راهگشای الحاد باشد، بلکه می‌خواهد با اثبات مسدود بودن راه عقل نظری در وصول به اغراض مابعدالطبیعه، راه را برای نیل به همین مقاصد از طریق عقل عملی هموار سازد. کانت فلسفهٔ نقادی خود را طلیعهٔ مابعدالطبیعهٔ نوینی می‌داند و کار خود را به «کندن‌پرهای دروغین» مابعدالطبیعه تشبیه می‌کند که «نه‌تنها آن را نحیف و حقیر نخواهد ساخت بلکه از جنبه‌ای دیگر سبب‌شکوه و جلال آن خواهد شد»[۲] وی به صراحت از خدمت فلسفهٔ نقادی خود به علم کلام یاد می‌کند و می‌گوید:

اما خدمت آن را به علم کلام به هیچ وجه نباید دست کم گرفت، از باب آنکه کلام را از حکم جزم اندیشان آزاد می‌سازد و بدین‌سان آن را در مقابل همهٔ اعتراضات این گونه مخالفان حفظ می‌کند. زیرا مابعدالطبیعه متعارف به‌رغم همهٔ وعده‌های مساعدی که به کلام داد نتوانست به وعده وفا کند و علاوه بر آن با استمداد از تفکر جزمی تنها کاری که کرد این بود که دشمنان خود را برضد خود تجهیز کرد[۳]

خاتمه

اگر بخواهیم با نگاهی به چشم انداز وسیع تاریخ فلسفه، از فلسفهٔ کانت در این پهنهٔ گسترده تعبیری به دست دهیم باید بگوییم ازدیر باز فیلسوفان عموماً به نوعی دوگانگی و دوگونگی در هستی توجه داشته‌اند و این معنا را در قالب، عالم محسوسات و عالم مثل، صورت و ماده، نور و ظلمت، فکر و امتداد و نظایر آن بیان کرده‌اند. از نظر فیلسوفان پیشین، علی‌رغم تفاوتهای بنیادی که میان این دو قلمرو وجود دارد، انسان می‌تواند به وسیله ذهن خویش از این هر دو قلمرو شناختی حاصل کند و با قوه‌ای به نام عقل علاوه بر تشخیص این دو عالم از یکدیگر عالم فوق محسوس یا به اصطلاح عالم بالا و عالم عقلی را نیز بشناسد.

---

۱. *تمهیدات*، بند شصتم.
۲. *تمهیدات*، پیشنهادی برای بررسی *نقد عقل* که حکمی در پی تواند داشت.
۳. *تمهیدات*، پیشنهادی برای بررسی *نقد عقل*...

کانت از یك لحاظ با این فلاسفه شباهت دارد و آن تصدیق این دو قلمرو و تمییز آنها از یکدیگر است، چنانکه خود نیز با توجه به همین سابقهٔ تاریخی می گوید:

> از قدیمترین اعصار فلسفه، اهل تحقیق در عقل محض چنین فکر کرده‌اند که علاوه بر موجودات محسوس یا پدیدارها که عالم محسوس از آنها ترکیب شده است، موجودات عقلانی خاصی (ذوات معقول) نیز هست که به گمان ایشان مقوم عالم معقول است... در واقع، ما، اگر چنانکه شایسته است، محسوسات را صرف پدیدار بشماریم در عین حال به همین لحاظ قبول کرده‌ایم که شیء فی نفسه‌ای به عنوان اساس آنها وجود دارد، هرچند نمی‌دانیم که آن خود در واقع چگونه است و فقط پدیدار آن، یعنی نحوه اثری را که حواس از این چیز نامعلوم می‌پذیرد می شناسیم. پس فاهمه، درست با قبول پدیدار، وجود شیء فی نفسه را نیز تصدیق می کند...[1]

اما از سوی دیگر تفاوت مهمی که کانت با همهٔ فلاسفه معتقد به این دوگونگی دارد اینست که به قوه‌ای به نام عقل که بتواند مشرف بر دو قلمرو، از آنها شناختی حاصل کند معتقد نیست. او شناخت حقیقی و صحیح را محصول اعمال قوهٔ حساسیت و قوهٔ فاهمه می‌داند و برای این هر دو تنها یك قلمرو می شناسد که همانا قلمرو محسوسات و عالم تجربه است. استعمال مقولات فاهمه در قلمرو ذوات معقول، استفادهٔ متعالی از آنهاست که به توهم و جدل منتهی می شود و کانت می کوشد تا با شناخت استعلایی از قوهٔ شناخت آدمی، یعنی با بررسی نقادانهٔ شناخت، به شرایط ماتقدمی که امکان شناخت تنها به سبب آنها حاصل شده دست یابد و راه را با شناختی که از عقل به وسیلهٔ خود عقل بدست دهد بر استفاده متعالی از فاهمه ببندد. اما او در همان حال که دری می بندد در دیگری بر عالم حقایق مابعد طبیعی می گشاید که همانا باب اخلاق است.

فلسفهٔ نقادی کانت را می‌توان از جهات مختلف مورد نقد و بررسی قرار داد. بیان اشکالات و مشکلات فلسفهٔ او و رخنه‌هایی که در بنای تفکر اوست و مخصوصاً مقایسه آراءِ او با آراءِ فلاسفهٔ اسلامی، بحثی مستقل و مفصل است که البته در این مجال و مقال نمی گنجد.

---

۱. *تمهیدات*، بند سی و دوم.

توضیحاتی دربارهٔ ترجمهٔ تمهیدات

تمهیدات، ترجمه کتاب معروف *پروله‌گومنای* ایمانوئل کانت فیلسوف بزرگ آلمانی است که به سال ۱۷۸۳ میلادی منتشر شده و نام کامل آن به زبان آلمانی چنین است:

PROLEGOMENA

zu einer jeden künftigen Metaphysik

die als wissenschaft Wissenschaft Wird auftreten können

و ما آن را به فارسی چنین نامیده‌ایم:

تمهیدات

مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعهٔ آینده که به‌عنوان یك علم عرضه شود

این ترجمه، نه از متن اصلی آلمانی، بلکه از ترجمهٔ انگلیسی *پروله‌گومنا* صورت گرفته است. تا آنجا که مترجم فارسی کسب اطلاع کرده، *تمهیدات* تاکنون پنج بار به صورت کامل و مستقل به زبان انگلیسی ترجمه شده و یکی از این پنج ترجمه، دوبار توسط دو تن از استادان صاحب نظر در آثار کانت مورد تجدید نظر قرار گرفته و به چاپ رسیده است؛ بدین ترتیب می‌توان گفت که هم اکنون هفت متن متفاوت از ترجمهٔ کامل *تمهیدات* به زبان انگلیسی موجود است. مشخصات این ترجمه‌ها از این قرار است:

1) *John Richardson:* Metaphysical Works of the celebrated Immanuel Kant translated from the German with a sketch of his life and writings by J. R. many years a student of the Kantian philosophy. Containing... 2. Prolegomena to future metaphysics. London, 1836. (*Separate title page for the Prolegomena*:

London, printed for W. Simpkin and R. Marshall, 1819.)

2) *John P. Mahaffy and John H. Bernard*: Kant's Critical Philosophy for English Readers by J. P. M. Volume III. The Prolegomena. London, Macmillan, 1872, 2nd (new and completed) edition by J. P. M. &J. H.B. Volume II 1889, 3rd edition 1915.
3) *Ernest Belfort Bax*: Kant's Prolegomena and Metaphysical Foundations of Natural Science, translated from the original by E.B.B. Bohn's Philosophical Library. London, G. Bell & Sons, 1883.
4) *Paul Carus*: Kant's Prolegomena to any future metaphysics edited in English by P.C. La Salle, III., Open Court Pub. Co., 1902, reprinted 1947.
5) *Lewis White Beck*: Prolegomena to any future metaphysics. Immanuel Kant. A revision of the Carus translation edited with an introduction by L. W.B. New York, The Liberal Arts Press, 1951.
6) *Peter G. Lucas:* Prolegomena to any future metaphysics., Immanuel Kant. Manchester University Press, First published 1953, 2nd 1959, 3rd 1962 4th 1966, 5th 1971.
7) *James W. Ellington:* Prolegomena to any future metaphysics. Immanuel Kant. An extensive revision of the Paul Carus translation. Hackett Publishing Company, Inc. Indiana, 1977, fourth edition, 1983.

از این هفت متن،[۱] مترجم فارسی، شش متن را در اختیار داشته و تنها به قدیمی ترین ترجمه، یعنی ترجمهٔ ریچاردسون (۱۸۱۹) دست نیافته است. علاوه بر این، دو متن کامل فرانسه و عربی ترجمهٔ *تمهیدات* را نیز با مشخصات ذیل در اختیار داشته است:

J. GIBELIN : PROLEGOMENES A TOUTE METAPHYSIQUE FUTURE Emmanuel Kant, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN. Neuviemme Edition, 1974.

مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة: ايمانويل كنت. ترجمه: الدكتوره نازلى اسماعيل حسين، مراجعه: الدكتور عبدالرحمن بدوى، دارالكتاب العربى للطباعة والنشر، بالقاهره، ۱۳۸۸ هـ.ق. ۱۹۶۸م.

---

۱. علاوه بر این ترجمه‌های کامل، ترجمهٔ ناقصی از *تمهیدات* نیز با مشخصات زیر در دست بوده است:
Carl J. Friedrich, *The Philosophy of Kant*, A Modern Library Book, New York, 1949.

از این ترجمه‌ها، ترجمهٔ انگلیسی «پیترلوکاس»، اساس کار انتخاب شده و *تمهیدات* ترجمهٔ فارسی *پروله گومنای* کانت از ترجمهٔ انگلیسی لوکاس است. مترجم به هنگام ترجمه و بازبینی آن، شش ترجمهٔ انگلیسی و دو ترجمه فرانسه و عربی را پیش چشم داشته و این کتاب را بااستفاده از ترجمهٔ‌لوکاس و با مراجعه به‌متون‌مذکور و مطابقه با آنها ترجمه کرده‌است.

علت اینکه ترجمه لوکاس اساس ترجمه قرار گرفته چند چیز بوده است. نخست اینکه در زمان اقدام به ترجمه (سال ۱۳۵۴) این ترجمه آخرین ترجمهٔ مستقل *پروله گومنا* بود که به زبان انگلیسی منتشر شده بود و اکنون نیز که ده سال از آن تاریخ می گذرد، هنوز چنین است و به همین سبب انتخاب آن به عنوان اساس کار، امری طبیعی بود. علاوه بر این ترجمه لوکاس امتیازاتی دارد که به اختصار بدانها اشاره می کنیم. لوکاس خود تصریح می کند که از همهٔ ترجمه‌های انگلیسی قبلی بهره برده و ترجمهٔ خود را با همهٔ آنها مقایسه کرده است. وی برای اولین بار در ترجمهٔ *تمهیدات* به انگلیسی، دو اختلال مهم را که ناشی از جابجایی مطالب کتاب کانت در طبع اصلی آلمانی آن بوده، تصحیح کرده است. لوکاس دریافته است که هم در متن آلمانی و هم در ترجمه‌های *تمهیدات*، قسمتی از بند چهارم *تمهیدات* با سیاق آن بند هماهنگی ندارد، وی این ناهماهنگی را ناشی از سهل انگاری چاپخانه در طبع اصلی کتاب می‌داند و در مقدمهٔ خود اثبات کرده که جای درست این قسمت در بند دوم است و آن را در ترجمهٔ خود به بند دوم منتقل ساخته است.

لوکاس همچنین حدس می زند که قسمتی از بند دوم *تمهیدات*، در چاپ اصلی ساقط شده باشد. دلیل او این است که کانت هنگام بسط و تفصیل مقدمهٔ طبع دوم *نقد عقل محض* به سال ۱۷۸۸، بخشی از بند دوم *تمهیدات* را نقل کرده و نه تنها آن قسمت جابجا شده به بند چهارم را آنجا به دنبال مطالب بند دوم آورده، بلکه يك پاراگراف نیز در باب طبیعیات بدان مطلب منقول از بند دوم افزوده است. لوکاس معتقد است شبیه همین پاراگراف و قدری مفصلتر از آن در دستنوشته‌های خود کانت در *تمهیدات* وجود داشته و به موجب همین اعتقاد، آن پاراگراف مقدمهٔ طبع دوم *نقد عقل* را به بند دوم *تمهیدات* افزوده است.

لوکاس درمقدمه‌ای‌که بر ترجمهٔ خود افزوده، ضوابط خود را در کار ترجمه شرح داده و می نویسد:

> غرض اصلی از این ترجمه، عرضهٔ متنی به زبان انگلیسی است که اصالت تألیف کانت، لفظاً و معناً براساس دقیقترین موازین ممکن، در آن حفظ شده باشد، تا بدانجا که هر تحلیل فلسفی قابل توجهی که از متن انگلیسی بعمل آید، اعم از آنکه مستفاد از نحوهٔ بیان باشد یا از محتوای عبارات، خواه به جزئیات مربوط شود و یا به طرح کلی کتاب، چنان باشد که نتیجهٔ حاصل از

آن، حتی‌الامکان با نتیجهٔ متن آلمانی یکی باشد. قصد من این بوده که لحن کلامی که از این صفحات به گوش می‌رسد شبیه لحن کلام کانت باشد نه لحن یك فیلسوف دانشگاهی قرن بیستم.

وی به تفصیل توضیح داده که چگونه در انتخاب معادل انگلیسی اصطلاحات و در برگرداندن استعارات و مجازات متن کانت و حتی در نقطه‌گذاری و سجاوندی کوشش داشته تا اصالت کتاب اصلی محفوظ بماند و برخلاف سایر مترجمان، در مواردی که احتمال می‌داده کوتاه کردن جملات کانت، حتی اندکی به بیان مقصود خلل وارد آورد، از این کار نیز خودداری کرده است و دقت را به جایی رسانده که هنگام ترجمه از فرهنگهای رایج آلمانی به انگلیسی استفاده نکرده بلکه فرهنگ چاپ شده در زمان کانت را مرجع خود قرار داده تا از معادل انگلیسی لغات آلمانی، بدان صورت که در زمان کانت مصطلح بوده استفاده کند. وی در بسیاری از صفحات، یادداشتها و توضیحات سودمندی به صورت پاورقی از خود بر کتاب افزوده است و افرادی را که کانت از آنان نام برده، معرفی کرده و محل دقیق ارجاعات کانت به آثار دیگران را، گاه با نقل مطلب مورد نظر کانت از منابع اصلی مشخص کرده است.

روش مترجم فارسی

از آنجا که *تمهیدات* یکی از کتب فلسفی مهم و معروف کانت و بلکه یکی از متون اصیل و اصلی فلسفهٔ اروپایی و به اصطلاح یك متن «کلاسیك» است، مترجم، درعین حال که به علت ناآشنایی به زبان آلمانی از تماس مستقیم با متن اصلی محروم بوده، سعی کرده است با انتخاب بهترین ترجمهٔ موجود در زبان انگلیسی و استفاده از سایر ترجمه‌های موجود به این زبان و زبانهای عربی و فرانسه و نیز با رعایت قواعدی که در ترجمهٔ این گونه متون می باید بکار بسته شود، شرط صحت و امانت را به جای آورد.

درترجمهٔ *تمهیدات*، مترجم به هیچ روی شیوه ترجمهٔ آزاد و نقل به معنی را بکار نگرفته و مراقب بوده است تا اولاً هیچ کلمه‌ای ازمتن، ترجمه ناشده باقی نماند و ثانیاً هیچ کلمه‌ای که معادل آن در متن نبوده باشد بدان افزوده نشود. اگر درجایی آوردن یك کلمه از جانب مترجم ضروری می نموده، آن یك کلمه، اگرچه یك واو عطف بوده، در میان دو قلاب [ ] آمده است. اگر کانت در جایی ضرب‌المثلی آورده، همان ضرب‌المثل به فارسی ترجمه شده و از قراردادن ضرب‌المثلی از زبان فارسی که معادل یا نظیر آن باشد خودداری شده تا حتی اندك خروجی از معنی و مقصود مؤلف روی ندهد.

مترجم، از آغاز تا پایان کتاب، هر جا احتمال داده که ذکر معادل انگلیسی یك اصطلاح به خواننده در فهم بهتر مقصود کمك کند، آن اصطلاح را در پانوشت صفحات ذکر کرده است و با آنکه نیت شرح و تفسیر متن را در سر نداشته در موارد متعددی کوشیده است تا با توضیحاتی که گاه چند کلمه و گاه یکی دو صفحه است، خواننده را در فهم مقصود کمك رساند. در این توضیحات، بنا بر اختصار بوده و آنچه قدری مفصل است نوعاً مواردی است که در تکمیل و توضیح متن، به استناد ارجاع مؤلف، از کتاب *نقد عقل محض* ترجمه شده است. در هر حال ذکر این نکته ضروری است که این توضیحات، به هیچ روی، همهٔ موارد محتاج به توضیح را شامل نمی‌شود و بسیاری از ارجاعاتی که کانت به *نقد عقل* داده مسکوت مانده است.

مترجم فارسی *تمهیدات* در ترجمهٔ اصطلاحات فلسفی بر آن بوده است که حتی الامکان اصطلاح جدیدی از خود جعل و وضع نکند و در این امر خطیر، کوشیده است تا آنجا که مقدور است از اصطلاحات رایج در زبان فلسفی فارسی امروز و مخصوصاً از سنت معمول در دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران که مبتنی بر استفاده از گنجینه ارزشمند مصطلحات فلسفهٔ اسلامی است تبعیت کند. مترجم روا ندیده است با جعل اصطلاحات نامأنوس فهم مطالب کتاب را که فی نفسه دشوار است، دشوارتر سازد و بنا نداشته است که برای همهٔ اصطلاحات بدون استثناء معادلی قرار دهد و به همین سبب چند اصطلاح را به همان صورت فرنگی خود باقی گذاشته و نقل کرده است.

در ترجمهٔ *تمهیدات* به فارسی، هر چند کوشش شده تا ترجمه‌ای صحیح و دقیق و نزدیك به مقصد و مقصود کانت و در عین حال مفهوم و مطبوع عرضه شود، با این حال باید اذعان داشت که این ترجمه متنی روان و آسان نیست. این امر، علاوه بر قصور و تقصیری که مترجم از حیث تسلط بر فلسفه و زبان خارجی و ادبیات فارسی در خود سراغ دارد، ناشی از چند علت است که ذیلاً بدانها اشاره می‌کنیم.

۱) دشواری فلسفهٔ کانت: فلسفهٔ نقادی کانت، فلسفه‌ای بدیع و مستقل است و تکرار و توضیح سخن فلاسفهٔ پیشین نیست. فلسفهٔ او با آن تصور بسیطی که عامهٔ مردم به صرافت طبع خویش از هستی و نحوهٔ عمل ذهن درشناخت هستی دارند، فاصله و تفاوت بسیار دارد. فلسفهٔ کانت، دارای نظامی است بسیار مفصل و پیچیده و از جهتی شبیه ریاضیات است، یعنی اجزاءآن چنان با یکدیگر در ارتباطند که اگر بخشی از آن نامفهوم باقی ماند فهم نتیجه‌ای که منظور نظر بوده، حاصل نمی‌شود. فهم باریك اندیشیها و ژرفکاویهای او در عرصهٔ شناخت و در بیان و تبیین کیفیت عمل ذهن، مستلزم تأمل و تفکری دقیق و عمیق است.

۲) وجود اصطلاحات فلسفی خاص: از آنجا که کانت در فلسفه طرحی نو ریخته و به قول خود انقلابی شبیه آنچه کپرنیك در نجوم پدید آورده ایجاد کرده، نمی توانسته و نمی خواسته است از مفاهیم رایج و معمول در فلسفهٔ پیشینیان و فلسفهٔ مرسوم اهل مدرسه استفاده کند و مصطلحات آنان را، به همان معنی که بکار می برند، بکار برد. کانت در بیان مفاهیم اصلی مورد نظر خود، یعنی مفاهیمی که در حقیقت ارکان فلسفهٔ وی محسوب می شوند، گاهی اصطلاحی کاملاً جدید وضع کرده و گاه نیز اصطلاحات فلسفی موجود را با معنایی بالمره متفاوت از معنای متداول آنها بکار گرفته است و همین امر فهم فلسفهٔ او را برای مبتدیان، هر چند به طور کلی در فلسفه مبتدی نباشند و با اصطلاحات فلاسفهٔ دیگر آشنایی داشته باشند، دشوار می سازد.

خوانندهٔ فلسفهٔ کانت، دربادی امر، خود را با اصطلاحاتی از قبیل **مابعدالطبیعه، فاهمه، عقل، شهود، حساسیت، تحلیل، جدل، تجربه، پدیدار، ذات معقول، مقدم بر تجربه، مؤخراز تجربه، متعالی، استعلائی** مواجه می بیند که هر یك از آنها در قاموس فلسفی کانت، معنایی خاص و مغایر با معنای معمول دیگران دارد. کثرت استعمال این اصطلاحات ابداعی و اهمیت و مدخلیت آنها در فهم فلسفهٔ کانت، چنانکه گفتیم موجب می شود که کسانی که از راههای فلسفی دیگر سهل و سریع عبور می کنند چون به ابتدای جادهٔ فلسفهٔ کانت می رسند آن را ناهموار می یابند و دچار کندی می شوند.

۳) سبك نویسندگی کانت: مورخان فلسفه و شارحان آثار کانت عموماً معتقدند که نوشته‌های کانت، دشوار و پیچیده است. آثار وی، لااقل در مرحلهٔ فلسفهٔ نقادی او، درعین حال که محکم و متین است و از قوت و عمق اندیشهٔ خلاق و ذهن منضبط وی حکایت می کند شوق انگیز و لطیف نیست. کانت خود نیز بدین نکته اعتراف می کند و در مقدمهٔ *تمهیدات*، گویی کسانی را که فلسفهٔ او را دشوار و نامفهوم می‌پندارند مخاطب قرار داده، می گوید:

> توجه به علم جدید کاملاً مستقلی که در نوع خود یگانه است، با این تصور که می توان با همان به ظاهر معلومات سابق خود ـ که صحت خود آنها مقدمتاً بایستی مورد تردید قرار گیرد ـ دربارهٔ آن داوری کرد، جز این حاصلی نخواهد داشت که همهٔ آنچه را که می بینیم به صرف شباهت در اصطلاحات، همان که خود از پیش می‌دانسته‌ایم بپنداریم، با این تفاوت که چون به جای فکر مؤلف، فکر خود را که از فرط اعتیاد، طبیعت ثانویهٔ ما شده است مبنا قرار داده‌ایم همه چیز به نظرمان ناباندام و بی معنی و نامفهوم خواهد آمد. اما مفصل

بودن کتاب[۱]، تا آنجا که ناشی از خود علم و نه از نحوهٔ بیان مؤلف باشد، و خشکی ناگزیر و دقتی از قبیل آنچه نزد اصحاب مدرسه معمول است، خصوصیاتی است که هر چند به کتاب لطمه وارد می‌سازد، به اصل مقصود قویاً کمك می‌کند.

آنگاه در دنبالهٔ همین مطلب، در مقایسه آثار خود با آثار دیگران، به نحو ضمنی به‌دشوار-نویسی و نادلپذیری نوشته‌های خود اشاره می‌کند و می‌گوید:

در نویسندگی، همه کس از این موهبت برخوردار نیست که بتواند مانند «دیوید هیوم» نکته سنجی را با دلپسندی یکجا جمع کند و یا همچون «موسی مندلسون» استواری و متانت را با لطف سخن درآمیزد...

در اینجا مناسب به نظر می‌رسد نمونه‌ای چند از جملات متن انگلیسی کتاب نقل کنیم تا آن دسته از خوانندگان که با متون فلسفه غربی آشنا هستند و در ترجمه دستی دارند بتوانند از سبك نویسندگی کانت و مشکلی که نه تنها مترجم فارسی بلکه همهٔ مترجمان آثار او با آن مواجهند تصوری حاصل کنند. نمونه‌هایی که نقل می‌شود هرکدام یك جمله است که در آنها جملات معترضه متعددی مندرج است و نظایر آنها در اصل کتاب فراوان است و بلکه کتاب یکسره چنین است.

These are then the transcendental ideas which, even though they aim, not at extravagant concepts, but according to the true but hidden end of the natural determination of our reason merely at the unlimited extension of use in experience, yet through an unavoidable illusion entice from the understanding a *transcendent* use which, although deceptive, cannot be kept in limits by a resolve to stay within the bounds of experience, but only by scientific instruction and taking pains.

***

When I [.......[2]] all the transcendental ideas the totality of which constitutes the proper problem of natural pure reason, which compels it to leave mere observation of nature and to go beyond all possible experience, and in this endeavour to bring

---

۱. مقصود، کتاب *نقد عقل محض* است.

2. This sentence is grammatically defective in the original editions and contains no verb.

into being the thing (whether it be knowledge or sophistry) that is called metaphysics, I believe I perceive that this natural disposition is aimed at freeing our comprehension from the fetters of experience and the limits of mere observation of nature far enough for it at least to see opened before it a field that merely contains objects for the pure understanding which no sensibility can reach; not indeed with the intention that we should occupy ourselves with it speculatively (because we find no ground on which we can get a foot-hold), but in order that practical principles, which unless they found before them such a spacc for their necessary expectation and hope, would not be able to extend themselves to that universality which reason absolutely must have for moral purposes, [.......[1]]

***

Those who want to track down the nature of reason outside its use in metaphysics, in the universal principles for making systematic a natural history in general, may consider further whether this agreement rests on this: that just as nature is not attached to appearances or their source, sensibility, in themselves, but is only found in the reference of appearances to the understanding, likewise the thoroughgoing unity of the use of the understanding on behalf of a total possible experience (in a system) can only be attributed to the understanding with reference to reason, and thus experience also stands indirectly under the legislature of reason[2].

برای آنکه دشواری ترجمهٔ آثار کانت را تصدیق کنیم کافی است به یادآوریم که همین کتاب *تمهیدات* از سال ۱۸۱۹ تاکنون پنج بار به زبان انگلیسی ترجمه شده و یکی از آن ترجمه‌ها، دوبار توسط دو مترجم صاحب نظر دیگر مورد تجدید نظر قرار گرفته و جداگانه به چاپ رسیده است. وجود این هفت ترجمهٔ متفاوت خود دلیل آن است که هیچ یك از آنها خوانندهٔ انگلیسی زبان را خرسند نمی‌ساخته و هر از چند گاهی مترجمی با استفاده از تجربهٔ مترجمان پیشین، بخت خود را با ترجمه‌ای جدید می‌آزموده است.

به هر حال باید دانست که *تمهیدات* یك کتاب فلسفی نیست که برای عموم نوشته شده باشد و کسانی که قبلاً از فلسفهٔ کانت از طریق کتابهای ساده‌تر فلسفه و تاریخ فلسفه اطلاعی

1. This sentence is also incomplete.

۲. ترجمهٔ فارسی این جملات به ترتیب در صفحات ۱۸۰ و ۲۱۶ و ۲۱۹ *تمهیدات* آمده است.

کسب نکرده باشند نمی توانند با خواندن آن، مقصود مؤلف را دریابند. *تمهیدات* یك کتاب درسی است که دانشجویان باید آن را بند به بند نزد استاد بخوانند و بحث کنند و در قسمتهایی از آن نیز (از قبیل بندهای ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ که حتی خود کانت نیز به دشواری ناشی از ایجاز آنها اشاره کرده) به کتاب *نقد عقل محض* مراجعه کنند. این کتاب برای خوانندگان تنگ حوصله‌ای که فلسفه را از سر تفنن می‌خوانند و می‌خواهند اوقات فراغت خود را با کتابی ساده و شیرین بگذرانند نوشته نشده است.

مترجم امیدوار است رنج چند سالهٔ او در ترجمهٔ این اثر فلسفی بی‌حاصل نبوده باشد و *تمهیدات* دانشجویان فلسفه را بکار آید و آنان را در آشنایی با افکار فلسفی یکی از معماران اصلی بنای فلسفهٔ جدید غربی مدد رساند. همچنین امید است این کتاب، استادان فلسفهٔ اسلامی و طلاب علاقه‌مند به مطالعات تطبیقی را مفید افتد و دسترسی ایشان را به منابع اصلی فلسفهٔ غربی آسانتر سازد.

غرض کانت از تألیف تمهیدات

کانت، کتاب *نقد عقل* را که نخستین و مهمترین اثر او در فلسفهٔ نقادی است به سال ۱۷۸۱ منتشر ساخت و مشتاقانه در انتظار عکس‌العمل فیلسوفان و محافل فلسفی نشست. اما برخلاف انتظار او، *نقد عقل* در میان صاحب نظران بحث و فحصی برنینگیخت و موجب شور و غوغایی نشد. سالی به سکوت گذشت و در این مدت، کانت، جسته گریخته از آشنایان شنید که اهل علم کتاب *نقد عقل* را کتابی غامض و دشوار می‌دانند و به مطالعهٔ آن رغبتی نشان نمی‌دهند. این پیامد ناخوشایند، وی را بر آن داشت تا درصدد تألیف کتاب دیگری برآید که در آن غموض و دشواری *نقد عقل*، تدارك شده باشد.

نخستین مقاله در نقد *نقد عقل* در ماه ژانویه ۱۷۸۲ به قلم گارْو در مجلهٔ *اخبار علمی گوتینگن* انتشار یافت. این مقاله کانت را سخت برآشفت زیرا نویسندهٔ آن مدعی شده بود که کانت سخن تازه‌ای نگفته و همان ایده‌آلیسم بارکلی را از نو زنده کرده است. گارو پس از مواجهه با عکس‌العمل شدید کانت، عذر آورد که سر دبیر مجله، مقالهٔ او را به قصد تلخیص، مثله کرده و اصل مقاله چیز دیگری بوده است که البته وقتی تمام مقاله، به صورت کامل به‌سال ۱۷۸۳ در *کتابشناسی عمومی آلمانی* از نو به طبع رسید معلوم شد ادعای گارو بی‌اساس بوده است. دومین نقد، که از نظر کانت مقاله‌ای معقول و متین بود، در ماه اوت ۱۷۸۲ در *مجلهٔ علمی گوتا* به چاپ رسید. پس از انتشار این دو مقاله و مخصوصاً مقاله گارو بود که کانت مصمم شد اندیشه‌ای را که برای تألیف کتاب مختصرتر و ساده‌تر دیگری در سرداشت جامه عمل بپوشاند. این بود که در پائیز سال ۱۷۸۲ کار تألیف *تمهیدات* را به پایان رساند و آن را با اندکی تأخیر از سوی ناشر، در بهار سال ۱۷۸۳ منتشر ساخت و دو مقاله نیز در پاسخ به آن دو نقد به پایان کتاب به عنوان «ضمیمه» افزود.

کانت، پس از انتشار *نقد عقل* دریافت که تفصیل بیش از حد آن کتاب و استقصاء

جزئیات، سبب شده تا خوانندگان از درك مقصود اصلی او بازمانند و به اصطلاح، آن قدر در نگاه به تك تك درختان بمانند که جنگل را فراموش کنند. لذا درصدد برآمد در کتاب دیگری، با قطع نظر از تأکید بر نمایش یکایك درختان، جنگل را به تصویر در آورد و چنانکه خود می گوید با تألیف *تمهیدات* «طرحی» از *نقد عقل* بدست دهد. وی در مقدمهٔ *تمهیدات* صراحتاً بدین نکته اشاره می کند و می گوید:

اما نگران آنم که حل و بحثی که از مشکل هیوم به جامعترین وجه ممکن به دست داده‌ام (یعنی آنچه در کتاب *نقد عقل محض* خود درآورده‌ام) به همان سرنوشتی دچار شود که اصل مشکل، چون نخستین بار مطرح شد، بدان دچار گشت. دربارهٔ آن به غلط حکم خواهند کرد زیرا که آن را نخواهند فهمید و نخواهند فهمید زیرا می‌خواهند بجای آنکه دربارهٔ آن بیندیشند از صفحاتش با نگاهی سرسری بگذرند و از تحمل رنج فکر کردن خواهند گریخت زیرا که این کتاب خالی از لطف و پرابهام و برخلاف جمله عقاید مرسوم است و از همه اینها گذشته بیش از حد مفصل است. اگر سخن از غموضی باشد که تاحدی ناشی از تفصیل آن کتاب است و همان مانع می شود که به یك نگاه تمام نکات عمده‌ای که در این بحث اهمیت دارد دیده شود، این شکایت بجاست و غرض از تألیف این *تمهیدات* رفع همین دشواری است.[1]

همچنین درپایان *تمهیدات*، خطاب به کسانی که می‌خواهند در فلسفهٔ نقادی او تحقیق کنند و آن را مورد ارزیابی قرار دهند می گوید:

من به عنوان نقشه و راهنمای تحقیق، نه خود کتاب *نقد عقل*، بلکه این *تمهیدات* را پیشنهاد می کنم، زیرا هر چند *نقد عقل* را هنوز از لحاظ محتوا و ترتیب و تعلیمات آن، و نیز اهتمامی که پیش از نگارش هر جمله در بررسی و سنجش دقیق آن داشته‌ام به خوبی می‌پسندم (زیرا سالها به طول انجامید تا خود را در خصوص منابع آن کتاب، آن هم نه فقط برای کل آن، بلکه گاهی برای یك جملهٔ واحد، راضی ساختم)، با این حال، هنوز از شیوهٔ بیان بعضی از بخشهای نظریهٔ عناصر، مثلاً از بخش استنتاج مفاهیم فاهمه یا مغالطات عقل محض راضی نیستم زیرا اطالهٔ کلام از وضوح مطلب کاسته است، به جای این بخشها می توان آنچه راکه در *تمهیدات*، در خصوص این مباحث آمده مبنای

---

۱. *تمهیدات*، مقدمه، بند سوم.

تحقیق قرار داد.[۱]

علاوه بر این، کانت، در تبیین فلسفهٔ خود در *تمهیدات*، روش دیگری در پیش گرفت. در *نقد عقل*، وی در اثبات مقاصد خویش، روش **تألیفی** (synthetic) را برگزیده بود، اما در *تمهیدات* روش **تحلیلی** (analytic) را انتخاب کرد. او خود در پانوشتی از بند پنجم *تمهیدات*، روش تحلیلی را چنین تعریف می‌کند:

> این روش بدین معنی است که شخص ابتدائاً نتیجه‌ای را که مطلوب اوست مسلم می‌انگارد و از آنجا به سوی شرایطی که آن نتیجه منحصراً با احراز آن شرایط ممکن می‌شود پیش می‌رود... و شاید بهتر باشد آن را روش **بازگشتی** (regressive) بنامیم تا از روش تألیفی یا **پیشرفتی** (progressive) متمایز گردد.

کانت در *تمهیدات*، برخلاف *نقد عقل* از آغاز مسلم می‌گیرد که شناخت تألیفی مقدم بر تجربه واقعاً وجود دارد و ریاضیات و طبیعیات محض را نمونهٔ بارزی از این نحو شناخت می‌داند و این پرسش را مطرح می‌سازد که ریاضیات محض و طبیعیات محض چگونه ممکن شده است؟ و به عبارت دیگر درصدد بر می‌آید تا سرّ امکان این گونه شناختهای تألیفی مقدم بر تجربه را کشف کند و آن شرط مستتر در قضایای تألیفی مقدم بر تجربه ریاضیات و طبیعیات محض را باز نماید. او در *تمهیدات* با آغاز از **مشروط** به سوی **شرط** پیش می‌رود و حال آنکه در *نقد عقل* با روش تألیفی نخست به اثبات **شرط** پرداخته بود و از آنجا امکان امر **مشروط** را ثابت کرده بود.

کانت در *تمهیدات*، پس از آنکه شرط و سرّ امکان قضایای تألیفی ماتقدم را در ریاضیات و طبیعیات محض به دست می‌آورد به سراغ مابعدالطبیعه می‌رود و می‌پرسد **مابعدالطبیعه چگونه ممکن است** و در اینجا اثبات می‌کند که شرط امکان شناخت تألیفی مقدم بر تجربه، که از تأمل در ریاضیات و طبیعیات محض استنتاج شده بود، در مابعدالطبیعه موجود نیست و بدین ترتیب به همان نتایجی می‌رسد که در *نقد عقل* رسیده بود.

بنابر آنچه گفته شد، اگر *تمهیدات*، با همهٔ پیچیدگی و ایجاز خود از *نقد عقل* ساده‌تر است به دو علت است؛ یکی آنکه طرحی اجمالی از بیان تفصیلی مطالب *نقد عقل* است و دیگر آنکه روش آن تحلیلی است که از آن لحاظ که در آن نتیجه از ابتدا مسلم گرفته می‌شود از روش تألیفی ساده‌تر است.

---

۱. *تمهیدات*، پیشنهادی برای بررسی *نقد عقل* که حکمی در پی تواند داشت.

تمهیدات را نباید خلاصهٔ *نقد عقل* و رقیق شدهٔ آن پنداشت بلکه آن را باید تصویر دیگری از فلسفهٔ نقادی دانست که کانت چون از زاویه و نظر گاهی دیگر بدان نگریسته، به قلم آورده است. کانت بعضی از تعبیرات و بیانات را که نخستین بار در *تمهیدات* بکار گرفته در طبع دوم *نقد عقل* (۱۷۸۸) اعمال کرده و این پرسش را که **قضایای تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است** در طبع دوم به صورت اساسی مورد بحث قرار داده است. هر چند *تمهیدات* عموماً ساده‌تر از *نقد عقل* محسوب می شود و چنین نیز هست، با این حال بعضی از قسمتهای آن به اندازه‌ای موجز و مبهم است که به تصدیق شارحان فهم آنها بدون مراجعه به *نقد عقل* میسر نمی شود، چنانکه کانت خود این نکته را در خصوص بندهای ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ این کتاب صراحتاً متذکر شده و مترجم انگلیسی نیز تأکید کرده است که سه‌بند مذکور بسیار فشرده و غامض نگاشته شده است.

در خاتمهٔ این مقال، مناسب است آنچه را که کانت، خود در بیان غرض خویش از تألیف *تمهیدات* در مقدمهٔ این کتاب آورده، نقل کنیم. او پس از آنکه کسانی را که به جای ورود در جزئیات و حل کامل و واقعی مسائل، صرفاً به عرضهٔ طرح می پردازند، مورد انتقاد قرار می دهد، می گوید:

> اما حتی طرحی اجمالی، که اگر پیش از *نقد عقل* محض قرار می گرفت نامفهوم و نامطمئن و بیهوده می بود، چون پس از آن درآید بسیار مفید خواهد بود، زیرا امکان می‌دهد مسأله یکجا و به تمامی در نظر گرفته شود و یکایك نکات عمده‌ای که در این علم اهمیت دارد بررسی شود و بعضی چیزها از حیث بیان مطلب، در مقایسه با بیان کتاب قبلی، به وضع بهتری درآید.
> اینك این [*تمهیدات*] طرحی از آن قبیل است که بعد از اتمام کتاب *نقد عقل* محض آمده است. در آن کتاب ناگزیر روش **تألیفی** پیش گرفته‌ام، اما این طرح را برحسب روش **تحلیلی** تنظیم کرده‌ام... و اگر کسی باز این طرح اجمالی را، که من آن را چونان دیباچه‌ای سرلوحهٔ همهٔ مابعدالطبیعه‌های آینده قرار می‌دهم غامض بیابد، باید بداند هرگز واجب نیست همگان به مطالعهٔ مابعدالطبیعه بپردازند و بسیارند افراد مستعدی که از عهدهٔ علوم متقن دقیقی که به شهود نزدیکتر است بر می آیند و لکن در مباحثی که مبتنی بر مفاهیم انتزاعی باشد در می مانند[۱]

---

۱. *تمهیدات*، مقدمه، بند سوم.

راهنمای مطالعه

مقایسهٔ ساختار *تمهیدات* با کتاب *نقد عقل محض*

به طور کلی *تمهیدات* در مقایسه با *نقد عقل* در حکم یك راهنما یا نقشه است (صفحات۹۳و ۲۳۹). در*تمهیدات* همهٔ فقرات به‌یك سیاق نوشته نشده و می‌توان گفت غرضی که از این کتاب در نظر بوده، عمدتاً یا از طریق بیان مطالب *نقد عقل* و یا از طریق بیان طرز تلقی کانت از فیلسوفان و مکاتب فلسفی عصر خود تأمین شده است. اما بیان مطالب *نقد عقل* نیز خود به دو نحو صورت گرفته است:

الف: تحریر مجدد آنچه در *نقد عقل* به روش «تألیفی» عرضه شده به روشی که کانت خود آن را «تحلیلی» نامیده، (صفحات۹۳و۱۰۹و۱۱۲)همراه با اصلاحاتی‌چند، که بعداً همان اصلاحات در طبع دوم *نقد عقل* اعمال شده است. (بخشهای حسیات استعلائی و تحلیل استعلائی کلا بدین نحو بازنویسی شده است)

ب: تلخیص مباحث *نقد عقل* و ارجاع مستقیم خواننده به آن کتاب. (در خصوص جدل استعلائی بدین نحو عمل شده است)

نظر کانت دربارهٔ فیلسوفان و مکاتب فلسفی عصر او را نیز می‌توانیم به دو بخش تقسیم کنیم، یکی آنچه خصوصاً درباب هیوم گفته است و دیگر آنچه به «مابعدالطبیعهٔ جزمی» و «تمسك به عقل مشترك» مربوط می‌شود که قویاً صورت احتجاج به خود گرفته است.

در جدولی که بعداً خواهیم آورد، *تمهیدات* را بندبه‌بند با فصول *نقد عقل* تطبیق خواهیم داد اما تطبیق دقیق آنچه کانت در خصوص فیلسوفان و مکاتب فلسفی گفته با هیچ‌یك از بخشهای *نقد عقل* ممکن نیست، هر چند به بعضی از آن نکات در مقدمهٔ جدید طبع دوم اشاره

شده است.

۱) روش تحلیلی راهنمای ما به جانب روش تألیفی است.

ماهیت روش تحلیلی را، که رفتن از معلوم به مجهول است (ص۱۰۹) می توان از مقایسهٔ بخشهای اولیهٔ *تمهیدات* با بخشهای نظیر آنها در *نقد عقل* به روشنی استنباط کرد. در *تمهیدات* استدلال با قبول حقایق مسلم آغاز می شود؛ این حقایق مسلم عبارتست از وجود ریاضیات، علوم طبیعی، و نیاز بر آورده نشده ای نسبت به مابعدالطبیعه (نیازی که می باید قابل بر آورده شدن باشد، چرا که هر چه درطبیعت وجود دارد غایت مفیدی دارد، ص۲۱۶)، سپس نشان داده می شود که چگونه نظام شهودات حسی محض و مقولات فاهمه و تصورات عقل، از نظر کانت، «امکان» ریاضیات و علوم طبیعی و مابعدالطبیعه را تأمین می کند، به عبارت دیگر اثبات می شود که با این نظام شناسایی موجود بودن ریاضیات و علوم طبیعی و امکان به وجود آمدن مابعدالطبیعه قابل فهم می شود و بدین وجه راهی برای به وجود آوردن مابعدالطبیعه نیز به دست می آید. این نظام شناسایی در *تمهیدات*، به معنی دقیق کلمه استنتاج یا اثبات نشده بلکه صرفاً توضیح داده شده است؛ توفیق خواننده در این است که این نظام را بشناسد اما نمی تواند نسبت به مبانی براهین دال بر صحت آن، بصیرتی پیدا کند، این بصیرت مستلزم مراجعه به *نقد عقل* است که در آن (به حکم آنکه روش آن کتاب تألیفی است) هیچ چیز از قبل مفروض گرفته نشده و همه چیز از «عناصر» استنتاج و اثبات شده است، البته خواننده ای که یك بار آن نظام را، به صورت کلی، از طریق *تمهیدات* درك کرده باشد این استنتاج و اثبات را با وضوح بیشتری خواهد فهمید.

در بخش سوم «مسأله اصلی» که به بحث دربارهٔ مابعدالطبیعه به عنوان یك استعداد طبیعی و نیز بحث در خصوص تصورات عقل اختصاص دارد، کانت به تمایز میان روش تحلیلی *تمهیدات* و روش تألیفی *نقد عقل* ملتزم نمی ماند، بلکه مبحث جدل استعلائی *نقد عقل* را کمابیش با خلاصه‌هایی کوتاه که گهگاه از حد اشاره به فصلهای آن تجاوز نمی کند دنبال می کند. این تفاوت آشکار را می توان نتیجهٔ اجتناب ناپذیر این واقعیت دانست که در اینجا کانت دیگر علومی را که بالفعل وجود دارند بررسی نمی کند بلکه به نقادی امری که خود را به صورت علم متظاهر ساخته، یعنی مابعدالطبیعه، می پردازد.

آخرین فصل *تمهیدات* که مربوط است به اینکه مابعدالطبیعهٔ علمی چگونه باید به وجود آید، با مبحث «تعلیم استعلائی روش» در *نقد عقل* مطابقت دارد اما به اندازه‌ای مختصر است که از حد اشاره به اینکه اکنون چنین امری به مدد *نقد عقل* ممکن شده است، تجاوز نمی کند و به همین جهت درباب شیوهٔ بیان مطلب در این فصل سخنی نمی توان گفت.

به طور کلی می توان گفت که روش تحلیلی در مقایسه با روش تألیفی *نقد عقل*، به مقصود اصلی و نهایی کانت، که همانا ایجاد یك مابعدالطبیعهٔ علمی است، مقام و موقعیت برجسته‌تر و ممتازتری می بخشد و از این طریق، قدرت نیروی محرکهٔ تلاشهای فلسفی کانت را بالنسبه به *نقد عقل*، مضاعف می سازد. در زندگی عقلانی اهل علم، عموماً روش تحلیلی روش اکتشاف و روش تألیفی روش اثبات بوده است. کانت، وقتی با تألیف *تمهیدات* به روش تحلیلی باز می گردد، در حقیقت به راه و روشی که از طریق آن به فلسفهٔ استعلائی خود دست یافته رجوع می کند، و این نکته را صراحتاً، در خلال چند بند از *تمهیدات* که در آنها مراحل مقدماتی فکر خود را در راه‌رسیدن به‌*نقد عقل* شرح می‌دهد (صفحات ۸۹ و ۱۶۸) ونیزتلویحاً با تنظیم کل مطالب *تمهیدات* بیان می‌دارد.

۲) ارزیابی کانت از معاصران خویش، ما را به فهم *نقد عقل* هدایت می کند.

توصیف کانت از اینکه وی چگونه موضع هیوم را ابتدا تا حدی پذیرفته و سپس از آن فراتر رفته است، توصیف واضحی است و بی گمان در فهم سخن او به ما مدد می‌رساند. رد اعتماد جزمی بی‌اساس به مابعدالطبیعه از یك سو و از سوی دیگر مخالفت با اعراض فیلسوفان مایل به ظن و گمان و لاادری‌مذهب عوام‌پسند اروپا از مابعدالطبیعه و مخالفت با فیلسوفان اسکاتلندی متمسك به عقل مشترك، که فرجام کار هر دو دسته مادیگری و شکاکیت است، به ما در تشخیص فلسفهٔ کانت به عنوان یك راه میانه کمك می کند (ص۲۱۴).

در ضمن یك مباحثه تند و پرشور که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۰ در برلین درگرفته بوده، در مقابل گروهی که مخالف بوده‌اند، جمعی عقیده داشته‌اند که این فقراتی که مابازاء صریحی برای آنها در *نقد عقل* یافت نمی‌شود، اضافاتی است که کانت آنها را بر طرح اولیه‌ای که برای تهیهٔ چکیده‌ای از *نقد عقل* مخصوص اهل فن تهیه کرده بوده افزوده است. آنچه کانت را به تهیهٔ این چکیده واداشته بوده مطالب مجله نقد کتاب گوتینگن و اطلاعات دیگری بوده که درباب مقبولیت *نقد عقل* به وی می‌رسیده است. گفته‌اند که هم آن چکیدهٔ فرضی و هم آن اضافات، هر کدام به صورت یك مجموعهٔ کامل بوده است. کانت پس از الحاق این اضافات، تصمیم گرفته است که از آن طرح که فرض می‌شود تهیه کرده بوده صرف نظر کند و به جای آن کتاب مستقلی که درخور فهم عموم باشد تألیف کند.

جدول مقایسهٔ *تمهیدات* و *نقد عقل*

در جدولی که درپی خواهد آمد فهرستی کامل از فصول اصلی *نقد عقل* که متناظر با بندهای

تمهیدات است به دست داده شده است. در این جدول آن فصلها و بندهایی که غرض اصلی از تحریر و تألیف آنها یك چیز بوده در دو ستون در مقابل هم قرار گرفته است. خواننده می تواند برای توضیح و تفسیر بیشتر از هر یك از این فقرات به فقرات متناظر با آن مراجعه کند. البته مطابقتهای جزئی بیشماری در سراسر *نقد عقل* و *تمهیدات*، به صورت پراکنده وجود دارد که استقصاء آنهامستلزم تدوین یك فهرست بسیار مفصل و عظیم است.

نقد عقل	*تمهیدات*
طبع اول، ۱۷۸۱. [طبع دوم، ۱۷۸۷]	۱۷۸۳
مقدمه	مقدمه (۱)
[مقدمهٔ طبع دوم]	مقدمه، (۲) و (۳)
دیباچه	پیشگفتار، بندهای ۱ تا ۲ ب (علاوه بر این ذیلا به قبل از بند ۲۴ رجوع کنید)
[مندرج در ضمن دیباچه طبع دوم]	پیشگفتار، بندهای ۲ ج و ۳؛ بند ۴ مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟؛ بند ۵ شناخت ناشی از عقل محض چگونه ممکن است؟
تعلیم استعلائی عناصر: حسیات استعلائی	مسألهٔ استعلائی اصلی: ریاضیات محض چگونه ممکن است؟ بندهای ۶ تا ۱۳ وملاحظه‌های یکم تا سوم. در این بندها مکان و زمان به عنوان شهودهای محض به اثبات رسیده اما نه از طریق تشریح مفاهیم مکان و زمان به نحوی که در *نقد عقل* آمده (و در طبع دوم بیان متافیزیکی نامیده شده)، بلکه بر اساس موجود بودن هندسه (که

بعداً در طبع دوم به این روش بیان استعلائی گفته شده) و حساب، با استفاده از مطالب «انضباط عقل محض در کاربرد جزمی آن» (تعلیم استعلائی روش، ۷۱۲ الف و ۷۴۰ ب)

(ذیلا مراجعه شود به تحلیل اصول)

ملاحظه‌های ۲ و ۳ در باب ایده‌آلیسم

منطق استعلائی
تحلیل مفاهیم
تحلیل اصول

دومین مسأله اصلی: علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟

بندهای ۱۴ تا ۲۳، جدول احکام، مقولات و مبادی علوم طبیعی بر خلاف *نقد عقل* از طریق استنتاج حاصل نشده، بلکه بر اساس موجود بودن دانش طبیعت و مبادی محض علوم طبیعی که امکان آنها از طریق جدولها به اثبات رسیده، به دست آمده است. دو اصطلاح «احکام تجربهٔ سطحی» و «احکام تجربی» که در اینجا آمده، نه در روایت طبع اول «استنتاج استعلائی مقولات» آمده و نه در روایت جدید طبع دوم و نه در هیچ جای دیگر.

ضمیمهٔ بند ۳۹ شامل شرحی مختصر در خصوص نحوهٔ به دست آمدن این جدولهاست.

تحلیل اصول
فصل ۱ـ در باب شاکله‌سازی از مفاهیم محض فاهمه

(ذیلا مراجعه شود به بندهای ۳۲ تا ۳۵)

فصل ۲ـ بخشهای ۱ و ۲، در باب مبدأ اعلای کلیهٔ احکام تحلیلی و تألیفی	مقدمه، بند ۲ الف و ب
فصل ۲، بخش ۳، بیان سیستماتیك کلیهٔ اصول تألیفی فاهمهٔ محض [طبع دوم. رد ایده‌آلیسم]	بندهای ۲۴ تا ۲۶ شامل خلاصه‌ای از این بخش تحلیل اصول است. ملاحظه‌های دوم و سوم که قبلا آمده و ضمیمهٔ حل مسألهٔ کلی *تمهیدات* که بعداً ذکر خواهد شد. بندهای ۲۷ تا ۳۱ که یکسره صرف شکاکیت هیوم شده است.
فصل ۳، مبنای تفکیك کلیهٔ اشیاء به طور کلی به پدیدار و نومن	بندهای ۳۲ تا ۳۵، که بازگویی ملخصی از مطالب *نقد عقل* است و علاوه بر این متضمن اشاره‌ای است به فصل ۱ تحلیل اصول، در باب شاکله‌سازی.
[قسمتی از این مطلب (اعمال قانون مقدم بر تجربه بر طبیعت) در مقدمهٔ طبع دوم آمده است]	بندهای ۳۶ تا ۳۸، طبیعت خود چگونه ممکن است؟ تکرار رئوس مطالب آنالیتیك. بند ۳۹ (قبلا به دنبال بندهای ۱۴ تا ۲۳ به این بند ارجاع داده شده) (این بند علاوه بر این متضمن اشاره‌ای است به ضمیمهٔ فصل سوم تحلیل اصول تحت عنوان ممارات در مفاهیم رویّت)
جدل استعلائی	بندهای ۴۰ تا ۵۶، مابعدالطبیعه به طور کلی چگونه ممکن است؟ این بخش کلا در حکم ملخصی از بحث جدل استعلائی *نقد عقل* است.
مقدمه و کتاب اول	بندهای ۴۰ تا ۴۴ بند ۴۵

فصل (۱) از کتاب دوم،در باب مغالطات عقل محض	بندهای ۴۶ تا ۴۹ تصور مربوط به نفس
فصل (۲) از کتاب دوم، تعارض عقل محض	بندهای ۵۰ تا ۵۴، تصورات مربوط به جهان
فصل (۳) از کتاب دوم، ایده‌آل عقل محض	بند ۵۵، تصور مربوط به خدا
ضمیمهٔ جدل استعلائی، الف: در باب کاربرد نظام بخش تصورات عقل محض	بند ۵۶، ملاحظه‌ای کلی در باب تصورهای استعلائی
ب: غرض نهایی از جدل طبیعی عقل آدمی	بند ۶۰ (به این بند، بعداً نیز اشاره خواهیم کرد)
تعلیم استعلائی روش	
فصل (۱) انضباط عقل محض	
بخش اول. کاربرد جزمی انضباط عقل محض	رجوع شود به بندهای سابق الذکر ۶ تا ۱۳
بخش دوم. انضباط عقل محض از لحاظ کاربرد احتجاجی آن. در باب اینکه محال است عقل محض که با خود به ناسازگاری برخاسته، با شکاکیت اقناع شود.	بندهای ۵۷ تا ۵۹ دربارهٔ تعیین مرزهای عقل محض
بخش سوم. انضباط عقل محض از لحاظ فرضیه‌ها	—
بخش چهارم. انضباط عقل محض از لحاظ براهین	—
فصل (۲) قانون عقل محض	بند ۶۰
فصل (۳) معماری عقل محض	حل مسألهٔ کلی *تمهیدات*، مابعدالطبیعه به عنوان یك علم چگونه ممکن است؟ ضمیمه‌ها
فصل (۴) تاریخ عقل محض	—

جدول اصطلاحات خاص

توضیح اصطلاحات خاصی که کانت استعمال کرده تا حد زیادی از طریق بیان رابطه‌ای که در کل نظام فلسفی او میان آن اصطلاحات وجود دارد میسر می شود. ما به جای یك واژه‌نامهٔ الفبایی، که مستلزم تکرار مکررات خواهد بود، نموداری تهیه کرده‌ایم که جایگاه نسبی لغات و عبارات خاصی را که در *تمهیدات* آمده به علاوه چند اصطلاحی که تنها در *نقد عقل* ذکر شده در نظام فلسفهٔ استعلائی نشان می‌دهد. آنچه بدین روش، اعتباری خاص می بخشد تذکارهای مکرری است که کانت به اهمیت مراجعه به *نقد عقل* در کلیت آن و فهم هر بخش از آن از طریق درك جایگاه آن بخش در کل کتاب می‌دهد. این نمودار (که در این صفحه و صفحات بعد چاپ شده) همراه با فهرست تفصیلی *تمهیدات* که پس از آن آمده، درك جایگاه و موقعیت بندهای *تمهیدات* را امکانپذیر می سازد و به منزلهٔ یك فهرست راهنما خواهد بود.

نظام ایده‌آلیسم انتقادی یا استعلائی (مطابق آنچه در *تمهیدات* آمده)

حسیات استعلائی	تحلیل استعلائی	جدل استعلائی
فاعل شناسایی:		
حواس	فاهمه	عقل
قوه تمثّل، ادراك	قوهٔ حکم	قوهٔ ایجاد وحدت در فاهمه برحسب اصول
نحوهٔخاصی از تأثیرپذیری	نحوهٔ وحدت بخشی به تمثلات	استعداد طبیعی برای مابعدالطبیعه
شهودی؛ شهود می کند	استدلالی (نطقی)؛ حکم می کند، بر طبق قواعد و مفاهیم فکر می کند	
صورت حساسیت	انواع منطقی حکم، شرایط صوری احکام	انواع صور قیاس
شهودات محض		
حواس بیرونی: مکان	دوازده مفهوم محض، مقولات،	ایده‌های عقل محض

حس درونی: زمان

مفاهیم یك شیء به طور کلی، مفهوم وحدت تألیفی شهودات، مفاهیمی که اصلا و ابتدائاً در فاهمه تولید شده است.

تألیف محض یا مقدم بر تجربه (فاعل شناسایی در درون خود)

احکام تألیفی مقدم بر تجربه

وحدت محض فاهمه، اصول یا صورت تجربهٔ ممکن، قانون مقدم بر تجربهٔ کلی طبیعت

ریاضیات محض

ساختن مفاهیم، تمثل مفاهیم به نحو انضمامی در شهود محض

شعاع عمل: هندسه، حساب

علوم طبیعی محض

اصول فیزیولوژیکی محض، اصول کلی علوم طبیعی

۱) ریاضی (مربوط به تولید شهودات از طریق اعمال ریاضیات بر علوم طبیعی):

اصول متعارفه شهود (کمیت)

پیش‌یابیهای ادراك (کیفیت)

۲) دینامیکی (روابط وجودی در تجربه):

تشابهات تجربه (قوانین

مابعدالطبیعه

معرفت فلسفی محض، تصور کل مطلق تجربه یا سلسلهٔ کامل شرطها

تصورات مربوط به نفس: مغالطات

تصورات مربوط به جهان: تعارضات

تصور مربوط به خدا: ایده‌آل عقل محض

	طبیعت) اصول موضوعه فکر تجربی به طور کلی (فرق میان حقیقت و فرضیه)	

متعلق شناسایی:

اشیاء فی نفسه (نومن‌ها)

تألیف تجربی ناضروری (تأثیر اشیاء بر فاعل شناسایی): —

حاصل تأثیر اشیاء فی نفسه بر حواس تمثلات احساس، شهودات تجربی، ادراکات، پدیدارها، ماده (در مقابل صورت)	(۱) تمثلات در یك وجدان وحدت پیدا می‌کنند، حاصل پیوند منطقی ادراکات در یك فاعل شناسایی (بدون مفاهیم محض): اشیاء، وجودات محسوس، مفاهیم متعلقات شهود. احکام تجربهٔ سطحی، دارای اعتبار ذهنی، ناضروری، مؤخر از تجربه	

تألیف تجربی ضروری (فاعل شناسایی تأثیرات ناشی‌از اشیاء را معروض تألیف محض خود قرار می‌دهد):

	(۲) تمثلات در یك وجدان به نحو کلی وحدت پیدا می‌کنند، شهودات از رهگذر شاکله‌ها ذیل مقولات مندرج می‌شوند و نتیجتاً:	کاربرد (قوام بخش) فاهمه در تجربه به وسیلهٔ ایده‌های عقل نظام پیدا می‌کند. جهان چنان ادراك می‌شود «که گویی» محصول یك

	تجربه در عالم خارج/ در عالم درون، جهان، طبیعت، احکام تجربی- قوانین عینی کلی طبیعت (مربوط به حواس بیرونی، فیزیك، مربوط به حس درونی، روانشناسی تجربی)	فاهمه و یك ارادهٔ اعلی است.

فهرست تفصیلی *تمهیدات*

در این فهرست همهٔ عناوین اصلی و فرعی که خود کانت آنها را (البته به نحوی مغشوش) به کار برده محفوظ مانده و با حروف سیاه مشخص شده است. بعضی از عناوین که آنها نیز با حروف سیاه چاپ شده اما میان دو قلاب قرار گرفته از اضافات مترجم است. باقی آنچه هست به لحاظ ماده دقیقاً متعلق به کانت و به لحاظ صورت از آنِ ویراستار[1] است.

این فهرست صرفاً به قصد آن تنظیم شده که همراه با متن بکار گرفته شود و استفادهٔ مستقل از آن معقول به نظر نمی‌رسد. خوانندگان می‌توانند به کمك آن سررشتهٔ بحث را به دست گیرند و بر اساس ارزشی که کانت به هر یك از بخشهای کتاب می‌دهد اهمیت نسبی هر بخش را تشخیص دهند. این فهرست را می‌توان به جای فهرست راهنما نیز مورد استفاده قرار داد.

[مقدمه] (۹۴_۸۳)

[۱] مابعدالطبیعه که دچار بدنامی شده می‌باید به حالت تعلیق در آید و این سؤال مطرح شود که آیا اصولا مابعدالطبیعه امری ممکن است؟(۸۵_۸۳)؛ شرط لازم برای امکانپذیر شدن آن در اینجا برای نخستین بار بیان شده و آن اینست که مابعدالطبیعه باید به صورت یك علم از نو متولد شود (۸۵).

[۲] کشف دورانساز هیوم مشعر بر اینکه ضرورت «مقدم بر تجربه»ای که فرض می‌شود در رابطهٔ چیزی به عنوان علت با چیز دیگری به نام معلول وجود دارد قابل درك نیست؛ و خطای او در این نتیجه‌گیری که هیچ شناخت «مقدم بر تجربه»ای نمی‌تواند وجود داشته باشد

۱. در اینجا مراد از مترجم و ویراستار، مترجم و ویراستار انگلیسی است. م. ف.

و از آنجا این نتیجه که هیچ مابعدالطبیعه‌ای وجود ندارد(۸۷ـ۸۵). فیلسوفان قائل به عقل مشترك از سر لجاجت مقصود او را درك نکردند(۸۹ـ۸۷). پیشرفتی که کانت در این موضوع حاصل می کند اینست: تعمیم اعتراض هیوم، کشف و استخراج فهرست کاملی از مفاهیم «مقدم بر تجربه»ای که مورد استفادهٔ فاهمه قرار دارد، و از اینجا تعیین حدود عقل محض و اثبات امکان مابعدالطبیعه(۹۰ـ۸۹).

[۳] مفصل بودن و خالی از لطف بودن و ابهامی که برخی مدعی هستند در *نقد عقل* وجود دارد (که ناشی از قضاوت بر اساس طرز فکر قدیم دربارهٔ علم جدیدی است که قبلا آن را غیرممکن می دانسته‌اند)، اگرچه لازمهٔ آن کتاب است، در *تمهیدات* رفع می شود، بدین ترتیب که آنچه در *نقد عقل* به نحو تألیفی عرضه شده در *تمهیدات* بیان تحلیلی به خود می گیرد. بدینسان با توجه به اینکه هیچ راهی برای تصحیح مدعای *نقد عقل* از بیرون آن وجود ندارد می توان با بررسی آسانتر رئوس مطالب و مفصلبندی فیمابین اجزاءِ آن، با سهولت بیشتری به صحت آن کتاب پی برد(۹۴ـ۹۰).

پیشگفتار

در باب خصوصیت هرگونه معرفت متافیزیکی(۱۰۶ـ۹۵)

بند۱ـ **دربارهٔ منابع مابعدالطبیعه:** که عبارتند از منابع «مقدم بر تجربه»، یعنی فاهمهٔ محض و عقل محض و نه منابع تجربی که عبارت از تجربهٔ بیرونی و درونی است(۹۶ـ۹۵).

بند ۲ـ **دربارهٔ تنها نوعی از شناسایی که می‌توان آن را متافیزیکی نام نهاد.**

الف: **درباب تفاوت میان احکام تألیفی و تحلیلی به‌طور کلی:** تفاوتی برحسب محتوی میان احکام توسیعی و توضیحی (۹۷ـ۹۶).

ب: **اصل مشترك همهٔ احکام تحلیلی اصل امتناع تناقض است (۹۷).**

ج: **در احکام تألیفی اصل دیگری غیر از اصل امتناع تناقض مورد احتیاج است** (۱۰۴ـ۹۷). احکام تألیفی شامل اقسام زیر است:

۱) احکام تجربی «مؤخر از تجربه» (۹۸)

۲) احکام ریاضی («مقدم بر تجربه»، اما نه تحلیلی، زیرا این احکام مبتنی بر شهود است از آن جهت که ریاضیات از طریق ساخته شدن مفاهیم در شهود پیش می رود) (۱۰۲ـ۹۸)

ـ خطای هیوم در غفلت از این نکته (۱۰۲ـ۱۰۱).

[۳) اصول علم طبیعی، که احکام تألیفی «مقدم بر تجربه»اند (۱۰۳ـ۱۰۲)]
۴) احکام متافیزیکی (که «مقدم بر تجربه» به وجود می آید) (البته در مابعدالطبیعه احکام تحلیلی که کار آنها تمهید مقدمه است نیز وجود دارد) (۱۰۴ـ۱۰۳)

بند ۳ـ **تبصره درباب انقسام کلی احکام به تحلیلی و تألیفی**: انقسامی که فیلسوفان پیشین از آن غفلت کرده بودند؛ (به استثنای اشاره‌ای که لاك تلویحاً بدین نکته دارد) زیرا آنان به جای آنکه منابع مابعدالطبیعه را در نقد عقل جستجو کنند در خود مابعدالطبیعه جستجو می کردند(۱۰۶ـ۱۰۴).

مسألهٔ کلی
آیا مابعدالطبیعه اصولا ممکن است؟(۱۱۰ـ۱۰۷)

بند ۴ـ نیاز به معرفت متافیزیکی، تنها به پیدایش دگماتیسم و درگیریهای شکاکیت جزمی منجر شده است؛ اهمیت موضوع ما را برآن می‌دارد تاسؤال فوق را مطرح سازیم (۱۰۸ـ۱۰۷). *تمهیدات*، چون تحلیلی است، یعنی از معلوم به مجهول می‌رود، خوشبختانه می تواند با شناخت تألیفی «مقدم بر تجربه» ای که در ریاضیات محض و علوم طبیعی محض موجود است آغاز کند و پس از کشف مبنای چگونگی امکان چنین شناختی، به امکان شناخت تألیفی مقدم بر تجربهٔ فلسفی (مابعدالطبیعه) دست یابد (۱۰۹ـ۱۰۸)

مسألهٔ کلی
شناخت ناشی از عقل محض چگونه ممکن است؟(۱۱۶ـ۱۱۱)

بند ۵ـ این مسألهٔ اساسی که قضایای تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است؟ (۱۱۲ـ۱۱۱)بایدحل شود و متعاطیان مابعدالطبیعه مادام‌که‌این مسأله را حل نکرده باشند از سمت خود معلقند. کانت این مسأله را حل کرده است (۱۱۴ـ۱۱۲). هیوم آن را لاینحل می‌پنداشت (۱۱۳). (پذیرش مفروضات مابعدطبیعی نقادی نشده به منظور راهگشایی عملی، امری سودمند است اما این عمل یك فن محسوب می شود نه علم) (۱۱۴). این راه‌حل مقوّم فلسفهٔ استعلائی است که می باید نسبت به هر مابعدالطبیعه‌ای مقدم واقع شود (۱۱۵). حل مسأله در چهار مرحله صورت خواهد گرفت:

۱) ریاضیات محض چگونه ممکن است؟
۲) علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟

۳) مابعدالطبیعه به طور کلی چگونه ممکن است؟
۴) مابعدالطبیعه به عنوان علم چگونه ممکن است؟ (۱۱۶-۱۱۵)
ضمناً با پاسخ به این پرسشها، مبادی استفادهٔ صحیح از این علوم نیز معلوم خواهد شد (۱۱۶)

مسألهٔ استعلائی اصلی
بخش اول
ریاضیات محض چگونه ممکن است؟(۱۳۲-۱۱۷)

بند ۶- با بررسی ریاضیات که هم یقینی است و هم تألیفی و محض، می توان به یك مبنای «مقدم بر تجربه» برای شناسایی پی برد (۱۱۷).

بند ۷- مفاهیم ریاضیات باید در شهود ظاهر شود («ساخته» شود)- (و حال آنکه فلسفه شهودی نیست، بلکه نطقی «discursive» است) و از اینروست که ریاضیات در شهود محض، محض و «مقدم بر تجربه» است (۱۱۸-۱۱۷).

بند ۸- در بادی نظر، شهود «مقدم بر تجربه»، یعنی شهود بدون اینکه شیئی به تجربه درآید محال می نماید (۱۱۹-۱۱۸).

بند ۹- (اگر قرار می بود شهود به ما نفس الامر اشیاء را بنمایاند در آن صورت شهود «مقدم بر تجربه» مطلقاً محال می بود)، شهود «مقدم بر تجربه» تنها در صورتی ممکن است که شامل هیچ چیز جز صورت حساسیتی که در ما به عنوان فاعل شناسایی وجود دارد نباشد (و بالنتیجه تنها بالنسبه به متعلقات حواس ما اعتبار دارد) (۱۲۰-۱۱۹).

بند ۱۰- قضایای تألیفی «مقدم بر تجربه» صرفاً وقتی ممکن تواند بود که چنین امری مفروض گرفته شود (۱۲۱-۱۲۰). شهودات محض عبارتنداز مکان (برای هندسه) و زمان (برای حساب) (۱۲۱-۱۲۰).

بند ۱۱- حل این مسأله که «ریاضیات محض چگونه ممکن است»، این است که ریاضیات محض اولا فقط به صورت پدیدارها مربوط می شود و بس و ثانیاً شهود تجربی آن مبتنی است بر شهود محضی که آن خود صورت حساسیت ماست (۱۲۲-۱۲۱).

بند ۱۲- ذکر شواهدی از هندسه: براهین مربوط به انطباق شکلهای هندسی و سه بعدی بودن مکان، مبتنی بر شهود است و قابل استنتاج از مفاهیم نیست؛ همین طور است امتداد خط یا حرکت تا بی نهایت، که مستلزم آن است که مکان و زمان نامحدود باشد، یعنی همان

طور باشد که در شهود است (۱۲۲ـ۱۲۱).

بند ۱۳ـ مثلثهای کروی و تصاویر آینه و دستکشهای چپ و راست و مارپیچهای قرینهٔ هم، اگرچه به لحاظ تعینات قابل فهمشان، عین یکدیگرند، نمی‌توان یکی از آنها را به جای آن دیگری نهاد؛ تنها در صورتی می‌توان آنها را از یکدیگر متمایز نشان داد که موقعیت هر کدام از آنها را بالنسبه به کل فضا، یعنی بالنسبه به شهود در نظر بگیریم و این امری است که در خصوص نفس‌الامر اشیاء امکان ندارد (۱۲۴ـ۱۲۲).

ملاحظهٔ نخستـ واقعیت عینی داشتن هندسه از آنجاست که به همهٔ شهودات حسی صورت می‌بخشد، اگر قرار بود حواس حاکی از نفس‌الامر اشیاء باشد هندسه توهم می‌بود (۱۲۶ـ۱۲۴).

ملاحظهٔ دومـ ایده‌آلیست‌ها قائلند به اینکه فقط موجودات مدرك وجود دارند. برخلاف آنان، کانت قائل به این است که اجسام در خارج از ما موجودند و بر حساسیت ما تأثیر دارند اما کلیهٔ خواص آنها (نه فقط خواص ثانویه‌شان، چنانکه لاك معتقد بود، بلکه حتی خواص اولیه‌شان) منحصراً به تمثلات ما تعلق دارد (۱۲۷ـ۱۲۶).

ملاحظهٔ سومـ این اعتراض که ذهنی انگاشتن مکان و زمان عالم محسوسات را به موهومات بدل می‌سازد باطل است. آنچه قابل صدق و کذب است پدیدارهای محسوس نیست بلکه احکام فاهمه (یعنی ترکیب تمثلات در مفهوم یك شیء) است. مکان، چه پدیدار باشد و چه‌شیء فی‌نفسه، درین معنی تأثیری نخواهد داشت (۱۳۰ـ۱۲۸)؛ اما قول به پدیدار بودن مکان ضامن اعتبار عینی بودن هندسه است و مانع توهم استعلائی تعارضات عقلی می‌شود (۱۳۱ـ۱۳۰). کانت ترجیح می‌دهد نظام ایده‌آلیسم خود را (به جای استعلائی) به «انتقادی» موصوف کند تا با ایده‌آلیسم دکارت و بارکلی مشتبه نشود (۱۳۲ـ۱۳۱).

مسألهٔ استعلائی اصلی
بخش دوم
علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟ (۱۷۲ـ۱۳۳)

بند ۱۴ـ (۱) طبیعت (از حیث صورت) وجود تعیّن یافته برحسب قوانین کلی است (نه وجود نفس‌الامری اشیاء، چرا که آن را «مقدم بر تجربه» نمی‌توان شناخت، زیرا اگر قرار بود فاهمه بر نفس‌الامر اشیاء منطبق شود، این انطباق قبل از آنکه نفس‌الامر اشیاء به تجربه درآید ممکن نبود، «مؤخر از تجربه» هم نمی‌توان شناخت، چون اگر قرار بود قوانینی که ما از

تجربه می‌آموزیم بر نفس‌الامر اشیاء اطلاق شود، لازم می‌بود که آن قوانین، ضروری باشند که اگر شناخت «مؤخر از تجربه» باشد چنین نتواند بود) (۱۳۴ـ۱۳۳).

بند ۱۵ـ در واقع در طبیعت قوانینی این چنین کلی و «مقدم بر تجربه» وجود دارد. «طبیعیات عمومی» شامل ریاضیاتی اطلاق شده بر پدیدارها و نیز شامل بعضی اصول فلسفی (استدلالی) است؛ اگرچه در آن برخی مفاهیم نیز یافت می‌شود که بکلی محض نیستند (از قبیل حرکت، نفوذناپذیری، لختی (اینرسی)) و اگرچه در حیطهٔ حواس بیرونی محدود است، با وجود این متضمن بعضی اصول «مقدم بر تجربه» کلی حقیقی نیز هست (مانند اصل بقای جوهر و یا این اصل که هر حادثه‌ای بر طبق قوانین ثابت مسبوق و موجب به ایجاب یك علت است) (۱۳۵ـ۱۳۴).

بند ۱۶ـ (۲) طبیعت (از حیث ماده) عبارت است از کل متعلقات تجربه (نه اشیاءِ خارج از حیطهٔ تجربه، چرا که آنچه مورد نظر ماست صرفاً شناخت «مقدم بر تجربه» قابل تحقیق و تأیید است) (۱۳۵).

بند ۱۷ـ مسأله را می‌توان در این قالب بیان کرد که چگونه ممکن است به نحو «مقدم بر تجربه» دانست که «یا» اشیاء به عنوان متعلقات تجربه و «یا» تجربهٔ اشیاء، ضرورتاً با قانون انطباق دارند؟ این دو نحوهٔ سؤال معادل یکدیگرند، زیرا قوانین ذهنی تجربه در خصوص اشیائی که متعلق تجربه واقع می‌شوند نیز معتبرند. البته شق دوم مناسب‌تر به نظر می‌رسد (۱۳۷ـ۱۳۵).

بند ۱۸ـ احکام تجربهٔ سطحی که صرفاً واجد اعتبار ذهنی هستند احکام ادراکند؛ اگر واجد اعتبار عینی شوند (یعنی همیشه نزد همه کس معتبر باشند) احکام تجربه هستند و مستلزم مفاهیم محض فاهمه‌اند. معنی اعتبار عینی منطبق بودن با اشیاست و این خود به معنی بالضروره کلی بودن است.

بند ۱۹ـ این قول، یعنی انطباق بر اشیاء و کلیت ضروری داشتن، دو مفهوم عین همند (۱۳۸ـ۱۳۷). اعتبار عینی حکم (حکم به معنی ارتباط ادراکات حسی) مبتنی است بر شرایط اعتبار عینی آن ارتباط نه بر شرایط محسوس یا مربوط به تجربهٔ سطحی، و به عبارت دیگر مبتنی بر یك مفهوم محض فاهمه است. احکام ذهنی از این قبیل است: اشیاء گرم‌اند، شیرین‌اند، تلخند، هوا قابل انبساط است (۱۴۰ـ۱۳۹).

بند ۲۰ـ برای تبدیل احکام ادراك به احکام تجربه، می‌باید ادراکات را نه فقط در وجدان [خاص مشخصی]، بلکه در یك وجدان عام با هم مرتبط ساخت، بدین معنی که می‌باید آنها را ذیل یك مفهوم محض فاهمه مندرج ساخت، مثلا ذیل مفهوم علت (هوا ضرورتاً قابل انبساط

است؛ خورشید می‌تابد؛ سنگ گرم می‌شود- خورشید سنگ را گرم می‌کند) کلیهٔ احکام تألیفی عینی، حتی اصول متعارفه ریاضیات محض، واجد چنین مفهوم محضی هستند (۱۴۲_۱۴۰).

بند ۲۱- جدول منطقی احکام، جدول استعلائی مفاهیم محض فاهمه (مقولات) و جدول فیزیولوژیکی محض اصول کلی علوم طبیعی (۱۴۵_۱۴۳).

بند ۲۱ الف- خلاصه: تجربه عبارت است از شهود (ناشی از قوهٔ حساسیت) به غلاوهٔ حکم (ناشی از قوه فاهمه)، حکم با افزوده شدن مفهومی از وحدت تألیفی شهودها، تعین ضروری پیدا می‌کند (۱۴۶_۱۴۵).

بند ۲۲- خلاصهٔ دوم: حس شهود می‌کند، فاهمه فکر می‌کند، بدین معنی که تمثلات را در یك وجدان باهم متحد می‌سازد، خواه به نحو ذهنی و غیرضروری و خواه به نحو عینی و ضروری؛ مراحل منطقی همهٔ احکام، انواع راههای ممکن متحد ساختن تمثلات است در یك وجدان، و اگر این مراحل، به صورت مفهوم بکار رود، عبارت است از مفاهیم ضروری[۱] اتحاد تمثلات. این اتحاد یا تحلیلی است (اتحاد تمثلات عین هم) و یا تألیفی است (اتحاد تمثلات مختلف)؛ تجربه عبارت است از ارتباط ضروری تألیفی پدیدارها در یك وجدان، و از طریق مندرج ساختن آن پدیدارها ذیل مفاهیم محض فاهمه ایجاد می‌شود (۱۴۷_۱۴۶).

بند ۲۳- فوق شرایطی که به موجب آنها [پدیدارها] ذیل مفاهیم محض اندراج می‌یابند شرایط دیگری برای تجربه وجود ندارد، بنابراین، این شرایط، اصول «ما تقدم» هر تجربهٔ ممکن و قوانین کلی طبیعت‌اند (۱۴۷). این مسأله که «علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟» بدین صورت حل می‌شود که: شرایط صوری احکام، مقوّم یك نظام منطقی است؛ مفاهیمی که این شرایط بر پایهٔ آنها مبتنی است (یعنی همان شرایط «ما تقدم» احکام ضروری) مقوّم یك نظام استعلائی است؛ اصول حاکم بر اندراج پدیدارها ذیل این مفاهیم، مقوّم یك نظام فیزیولوژیکی (نظام‌طبیعت) است، و این است علم طبیعی محض (۱۴۸_۱۴۷).

بندهای ۲۴ تا ۲۶

[شرح جدول فیزیولوژیکی محض اصول کلی‌علوم‌طبیعی (یا علم طبیعی محض)] (۱۵۲_۱۴۸)

بند ۲۴- کانت خواننده را به «تحلیل اصول» در *نقد عقل* ارجاع می‌دهد. (۱۴۸)

---

۱. این ضرورت از آنجاست که این مفاهیم «تنها» طریق ممکن هستند. (ویراستار انگلیسی)

دو اصل اول (اصول متعارفهٔ شهود و پیش یابیهای ادراك) اصول حاکم بر اعمال ریاضیات بر تجربه‌اند (۱۴۹_۱۴۸).

بند ۲۵ـ اصول سوم و چهارم (تشابهات تجربه و اصول موضوعه فکر تجربی به طور کلی) «دینامیك»اند، اینها اصول حاکم بر ارتباط پدیدارها در تجربه‌اند ـ خواه ارتباط بین خود پدیدارها، وقتی که باید ذیل تشابهات درج شوند (مفاهیم شیء (جوهر)، توالی (علت)، یا همزمانی (مشارکت))؛ یا ارتباط آنها با تجربه به طور کلی (اصول موضوعه ـ امکان، وجود، وجوب) (۱۵۰_۱۴۹).

بند ۲۶ـ چون این اصول از خود فاهمه استخراج شده است، اولا: این جدول، به عنوان یك جدول کامل کلیهٔ اصول تألیفی «ما تقدم» محسوب می شود، ثانیاً: این اصول منحصراً بر تجربهٔ ممکن اعمال می شوند، نه بر نفس الامر اشیاء، ثالثاً: راه اثبات این اصول، ارجاع و استناد به صورت یك تجربهٔ ممکن است و به وجودِ در زمان به طور کلی، (وحدت محض فاهمه)، به عبارت دیگر این اصول با رجوع به مادهٔ تجربه (پدیدارها) و یا به نفس الامر اشیاء اثبات نمی شود (۱۵۲_۱۵۰).

بندهای ۲۷ تا ۳۱
[رهایی از شکاکیت هیوم]
(۱۵۷_۱۵۳)

بند ۲۷ـ هیوم معتقد بود که علیّت (به وجود آمدن ضروری یك چیز به موجب وجود یك چیز دیگر)، قابل فهم نیست. کانت اضافه می کند که نه تنها علیت، بلکه جوهر (اساس ضروری وجود) و مشارکت یا تبادل (رابطهٔ ضروری فیمابین جوهرها) نیز قابل فهم نیست. اما کانت ثابت می کند که این مفاهیم بر خلاف قول هیوم، موهوم نیستند، بلکه صحت و اعتبار عینی دارند (البته فقط بالنسبه به تجربه ممکن).

بند ۲۸ـ کانت این مطلب را به این طریق اثبات می کند که مدلل می‌دارد این مفاهیم، مفاهیم پیوند و اتصال میان اشیاء نفس الامری نیستند، بلکه مفاهیم پیوند و اتصال تمثلات موجود در یك حکمند و بدون آنها ما هیچ شناختی از اشیاء نمی توانیم داشت (۱۵۴_۱۵۳).

بند ۲۹ـ علت، معضل اصلی هیوم است. حکم شرطی که مشعر بر ارتباط ذهنی میان مدرکات بود (اگر خورشید بتابد، جسم گرم می شود) به یك قانون کلی بدل می شود (خورشید علت گرماست). علت، یك صورت است برای تجربهٔ ممکن، نه یك جنبه از نفس الامر اشیاء (۱۵۵_۱۵۴)

بند ۳۰ـ مفاهیم محض فاهمه، خارج از تجربه هیچ واقعیت عینی ندارند. این مفاهیم، بر خلاف آنچه هیوم معتقد بود، از تجربه به دست نیامده‌اند بلکه تجربه از آنها به دست آمده است. کلیهٔ اصول تألیفی «مقدم بر تجربه»، اصول تجربهٔ ممکن‌اند و بس(۱۵۶ـ۱۵۵).

بند ۳۱ـ احتجاج است علیه مابعدالطبیعه جزمی، عقل مشترك، حدس و احتمال، احتمال معقول و تمثیل.(۱۵۷ـ۱۵۶)

بندهای ۳۲ تا ۳۵
[ذوات معقول Noumena]
(۱۵۷ـ۱۶۱)

بند ۳۲ـ قول به پدیدار، به معنی قول به وجود ذوات معقولی (نومن) است که بر حواس ما تأثیر می‌کنند، ولکن ما هیچ چیز متعینی در خصوص آنها نمی‌توانیم دانست(۱۵۸ـ۱۵۷).

بند ۳۳ـ این نکته که مفاهیم محض مأخوذ از تجربه نیستند ما را وسوسه می‌کند تا آنها را به نحو متعالی بکار گیریم (۱۵۹ـ۱۵۸).

بند ۳۴ـ ارجاع به *نقد عقل* در باب ۱) شاکله‌سازی و ۲) مبنای تمایز میان پدیدار و نومن. ((۱) حواس منحصراً شاکله‌های مفاهیم محض را تأمین می‌کنند نه اینکه این مفاهیم را به صورت انضمامی به دست دهند، و (۲) عالم عقلانی مسأله‌ای است که تنها برای موجودی که قادر به شهود عقلی است قابل حل است)(۱۶۰ـ۱۵۹).

بند ۳۵ـ بلندپروازی فاهمه، آنجا که پا از حریم تجربه بیرون می‌نهد، تنها از این طریق علاج تواند شد که به نحو علمی ثابت کنیم مابعدالطبیعهٔ جزمی ناممکن است (۱۶۱ـ۱۶۰).

بندهای ۳۶ تا ۳۸
طبیعت خود چگونه ممکن است؟
(۱۶۶ـ۱۶۱)

بند ۳۶ـ ۱) طبیعت، مادتاً، به عنوان کل پدیدارها؛ از طریق کیفیت خاص حواس ما و تحت تأثیر اشیاءِ مجهول ممکن می‌شود (حساسیت استعلائی و اولین مسأله استعلائی اصلی).
۲) طبیعت، صورتاً، به عنوان کل قواعد تجربهٔ ممکن؛ از طریق کیفیت خاص فاهمهٔ ما که بر طبق آن قواعد تعقل می‌کند ممکن می‌شود (منطق استعلائی و دومین مسأله استعلائی اصلی). این کیفیات را نمی‌توان بیش از این مورد تجزیه و تحلیل قرار داد زیرا تجربه و تعقل

بدون آنها امکان ندارد[۱] امکان تجربه به طور کلی (یعنی شرایط ضروری برای اتحاد تمثلات در یك وجدان) همان قوانین کلی «مقدم بر تجربهٔ» طبیعت است که مأخوذ از تجربه نیست بلکه به وسیله فاهمه بر تجربه اعمال می شود (۱۶۳ـ۱۶۱).

بند ۳۷ـ چند شاهد مثال.

بند ۳۸ـ دایره و مخروط و کره را به عنوان شاهد مثال در نظر می توان گرفت. قوانین مربوط به خواص آنها، در هندسه و نجوم، از مفاهیمی (از قبیل مفهوم شعاعهای متساوی و نظایر آن) که فاهمه آنها را بر طبق آن مفاهیم ساخته استنتاج می شود نه شکل یا حجمی که مستقل از فاهمه باشد.

وحدت اشیاء منحصراً به وسیلهٔ فاهمه معین می شود؛ عالم محسوسات یا هرگز متعلق تجربه نیست و یا اگر هست طبیعت است (۱۶۶ـ۱۶۴).

بند ۳۹ـ ضمیمهٔ علوم طبیعی محض درباب نظام مقولات

از مفاهیم محض فاهمه (یعنی مقولات) نظامی حاصل می شود که به کامل بودن شناخته شده و این بدان سبب است که این نظام از یك اصل استنتاج شده است (بر خلاف مقولات ارسطو) (۱۶۷). این اصل از طریق مراحل زیر به دست آمده: ۱) حذف مکان و زمان. ۲) کشف یك فعل جامع و شامل فاهمه و دربرگیرندهٔ همهٔ افعال دیگر، که همانا حکم کردن است. ۳) در کار آوردن منطق و ترتیب جدول کاملی از افعال قوهٔ حاکمه. ۴) ارجاع این افعال به شرایط اعتبار عینی احکام و از آنجا ایجاد مفاهیم محض (نظام فلسفهٔ استعلائی) (۱۶۷).

(پس از تکمیل این نظام، حملیات را، که حاصل ترکیب مقولات با یکدیگر و نیز با زمان و مکان است، باید بر آن افزود) (۱۶۷ و پانوشت ص ۱۷۰).

نکتهٔ اساسی در باب مقولات این است که آنها مفاهیم اشیاء نیستند بلکه افعال منطقی اند، مابعدالطبیعه، چون تاکنون فاقد چنین بینشی بوده، ویرانگر بوده است (۱۷۰ـ۱۶۸). نظام مقولات، به سبب جامعیتی که دارد، به هر پژوهش متافیزیکی که در اثر آن نتیجه شود، نظام می بخشد و مفاهیم بیگانه را طرد می کند (از قبیل تصورات عقلی که سابقاً با مفاهیم فاهمه خلط شده بود) (۱۷۲ـ۱۷۱).

---

۱. مقصود این است که چون در هر تجربه و هر تعقلی باز هم این کیفیات دخیلند و خود آن تجربه و تعقل بر اساس این کیفیات صورت می گیرد امکان ندارد ما از طریق تجربه و تعقل بتوانیم حقیقت این کیفیات را، که مستلزم بیرون آمدن از آنها و بررسی آنها به نحوی فارغ از تأثیر خود آنهاست، ادراك کنیم. (م. ف.)

مسأله استعلائی اصلی، بخش سوم
مابعدالطبیعه، به طور کلی، چگونه ممکن است؟
(۱۷۳-۲۲۰)

بند ۴۰ـ مابعدالطبیعه اساساً با تصوراتی سروکار دارد که مأخوذ از خود عقلند و از تجربه به دست نیامده و قابل تأیید به وسیلهٔ تجربه نیستند، امّا در مسألهٔ کل مطلق همهٔ تجربه‌های ممکن، که خود دیگر تجربه نیست، مورد نیازند. این تصورات ممکن است موجب گمراهی شوند، از آن جهت که ممکن است آنها را به خطا ناظر به اشیاء پندارند و حال آنکه از این استنتاج معلوم می شود که کار آنها فقط هدایت خود عقل است در استفاده‌ای که از آن به نحو حلولی به عمل می آید (۱۷۵-۱۷۳).

بند ۴۱ـ این تمایز میان مقولات و تصورات، شالودهٔ مابعدالطبیعه به عنوان و به منزله یك علم است (۱۷۵).

بند ۴۲ـ استفاده از تصورات، جز با کمك خود عقل و بر اساس دستوراتی جوشیده از خود آن، به راه صحیح نمی افتد (۱۷۶-۱۷۵).

بند ۴۳ـ وجوه سه‌گانهٔ قیاس را، که تنها صورت ممکن از همهٔ احکام فاهمه‌اند، می توان منشأ و مبدأ شناخت کامل تصورات عقل دانست (۱۷۸-۱۷۶):

وجوه قیاس	تصورِ		منجر به جدلِ
حملی	موضوع کامل	مربوط به نفس	مغالطهٔ عقل محض
شرطی	سلسلهٔ کامل شرطها	مربوط به جهان	تعارض عقل محض
انفصالی	یك مجموعهٔ کامل از امور ممکن	مربوط به خدا	ایده‌آل عقل محض

بند ۴۴ـ فاهمه را در تجربه، هیچ فایده‌ای از تصورات حاصل نمی شود (مثلا: جوهر بسیط بودن نفس، آغاز جهان، تبیین طبیعت بر پایهٔ ارادهٔ یك وجود برین)، اما عقل از آن جهت که در استعمال فاهمه در تجربه، خواهان تمامیت است، در کمال فاهمه سهیم می شود و مؤثر می افتد. عقل ناگزیر است این تمامیت را چنان در اندیشه آورد که گویی یك چیزی است و حال آنکه جز یك تصور هیچ نیست (۱۷۹-۱۷۸).

جدل عقل محض

بند ۴۵ـ **ملاحظات مقدماتی:** فاهمه ممکن است به اغوای عقل به کاربردی متعالی

کشانده شود. برای پیشگیری از سقوط در این ورطه، باید از آموزش علمی مدد گرفت (۱۸۰_۱۷۹).

بندهای ۴۶ تا ۴۹_ ۱_**تصورات مربوط به نفس** (مغالطات): بند ۴۶_ از آنجا که فاهمه تعقلی و استدلالی است، یعنی با مفاهیم (محمولات) تعقل می کند، جوهر که موضوع مطلقی است عاری از محمولات، برای ما قابل تعقل نیست. در خصوص آگاهی از خود باید گفت ظاهر امر اینست که شناخت موضوع مطلق (خود) شهودی باشد، اما خود یك مفهوم نیست و صرفاً از ارجاع پدیدارهای درونی به موضوع نامعلوم آنها حکایت می کند (۱۸۳_۱۸۱).

بند ۴۷_ بقای نفس را نمی توان با توسل به خود تصور نفس به عنوان جوهر اثبات کردو این امری است که اثبات آن تنها در تجربه ممکن، میسر است.

بند ۴۸_ این بدان معنی است که اثبات بقای نفس تنها در طول مدت حیات ممکن است (۱۸۳_۱۸۲).

بند ۴۹_ وجود اشیاءِ خارجی به عنوان پدیدارهایی واقع در زمان، از تجربهٔ خارجی به همان نحو اثبات می شود که وجود نفس به عنوان یك حالت درونی واقع در زمان از تجربهٔ درونی (۱۸۴). این ایده‌آلیسم استعلائی یا صوری ایده‌آلیسم دکارتی را مغلوب می سازد (۱۸۶_۱۸۴).

بندهای ۵۰ تا ۵۴_ ۲_ **تصورات مربوط به جهان** (تعارضات)

بند ۵۰_ بسط و امتداد رابطهٔ شرطها فراتر از تجربه (۱۸۶).

بند ۵۱_ تصورات مربوط به جهان مشتمل بر چهار تعارض است که هر یك از آنها متناظر است با یکی از انواع مقولات:

۱) جهان، در زمان و مکان متناهی است/ نامحدود است.

۲) جهان مرکب است از: اجزاءِ بسیط/ اجزاءِ مرکب

۳) در عالم اختیار هست/ عالم هر چه هست طبیعت است

۴) واجب‌الوجودی هست که علت عالم است/ واجب‌الوجودی نیست (۱۸۸_۱۸۶).

بند ۵۲_ اگر اصول حاکم بر پدیدارها را در خصوص نفس‌الامر اشیاء معتبر بگیریم هر دو شق این تعارضات قابل اثبات است (۱۸۸).

بند ۵۲ ب_ این امر مبین آن است که در مفروضات اولیهٔ عقل فرضی غلط (و البته پنهان) وجود دارد (۱۹۰_۱۸۸).

بند ۵۲ ج_ در دو تعارض اول (تعارضهای ریاضی) هم وضع غلط است و هم وضع مقابل و

منشأ بطلان آنها تناقضی است ناشی از مفهوم شیء فی نفسه‌ای که در زمان و مکان قرار داشته باشد (۱۹۱ـ۱۹۰).

بند ۵۳ـ در دو تعارض سوم و چهارم (تعارضهای دینامیکی) وضع و وضع مقابل، هر دو صحیح است و به خطا متناقض پنداشته شده، عدم سنخیت میان علت (شیء فی نفسه) و معلول (پدیدار)، مجاز است. ضرورت طبیعی به پدیدارها باز می‌گردد و اختیار به نفس‌الامر اشیاء. علیت اختیاری، باید علیت بالطبع [غیرمسبوق به یك علت دیگر] باشد و لذا باید نفس‌الامری باشد، زیرا پدیدار فقط واجد سلسلهٔ عللی است که در زمان در پی یکدیگر می‌آیند. به همین ترتیب می‌توان یك شیء را (به اعتبار نفس‌الامر) مختار و (به اعتبار پدیدار) محکوم به علیت طبیعی دانست بی آنکه تناقضی پیش آید. اختیار در خصوص «نسبتی» صدق می‌کند که میان ذات معقول به عنوان علت با پدیدار به عنوان معلول برقرار است و بر هیچ یك از دوطرف این‌نسبت، نه بر خدا و نه بر ماده اطلاق نمی‌شود (۱۹۳ـ۱۹۱). رابطه‌ای که میان انسان با مبادی ابژکتیو (یعنی مبادی متعلق به عالم ذوات معقول) برقرار است به صورت «باید» بیان می‌شود، قوهٔ مربوط به این امر عقل است و علیت عقل، اختیار است. علیتی که برحسب اختیار است چون زمانی نیست منافاتی با ضرورت طبیعی که زمانی است ندارد (۱۹۷ـ۱۹۴). تعارض چهارم نیز عیناً به‌همین‌شیوه حل می‌شود: علتها از آن حیث که پدیدارند مشروطند، اما یك علت مطلق و نامشروط به حیث شیء فی نفسه وجود دارد (۱۹۷).

بند ۵۴ـ هر چه آشنایی شخص با مفاهیم *نقد عقل* بیشتر شود این راه‌حلها بیشتر مقبول می‌افتد (۱۹۸ـ۱۹۷).

بند ۵۵ـ۳ـ **تصور مربوط به خدا** (ایده‌آل عقل محض): سخن بر سر فرضیه‌ای است ضروری مشعر بر وجود یك موجود کامل نخستین که به صورت یك عقیدهٔ جزمی مورد اعتقاد واقع می‌شود. کانت افزون بر آنچه در *نقد عقل* در باب خداشناسی استعلائی گفته، مطلبی ندارد (۱۹۹ـ۱۹۸).

بند ۵۶ـ **ملاحظه‌ای کلی درباب تصورهای استعلائی**: بسیاری از امور در طبیعت قابل درك است اما هیچ چیز از عقل محض به ادراك در نمی‌آید زیرا تصورات عقل محض از درون خود آن برمی‌خیزد. راه‌حل مشکلات عقل این است که ثابت کنیم تصورات عقل، مبادی تأمین وحدت نظر، تمامیت و وحدت تألیفی در کاربرد فاهمه‌اند و به عبارت دیگر نظام‌بخش‌اند نه قوام‌بخش (۲۰۱ـ۱۹۹).

بندهای ۵۷ تا ۵۹

خاتمه و نتیجه

دربارهٔ تعیین مرزهای عقل محض

بند ۵۷ـ نفی ذوات معقول و به تعبیر دیگر قول به اینکه تجربه ما و شهود مکانی و زمانی و فاهمهٔ استدلالی ما، تنها نوع ممکن شناخت و تنها نوع ممکن تجربه است در حکم متعالی ساختن مبادی تجربهٔ ما و یکی دانستن حدود عقل ما با حدود اشیاء فی نفسه است (چنانکه در کتاب *محاورات در باب دین طبیعی* هیوم آمده). برای مصون ماندن از شکاکیت و نیز آشفتگی در علوم، می باید مرزهای استفاده از عقل را، به لحاظ صورت، معین ساخت (۲۰۳ـ۲۰۲). تجربه، از آن جهت که به یك سلسله سؤالات پایان ناپذیر (در باب نفس و جهان و خدا) منجر می شود هرگز قادر نیست عقل را ارضاء کند(۲۰۴ـ۲۰۳). مرز مستلزم فضایی است [خارج از یك مکان معین و] محیط بر آن، اما حد چنین نیست بلکه صرفاً یك امر سلبی است. عقل در ریاضیات و علوم طبیعی البته به حد قائل است (به معنی محدود بودن پدیدارها) اما مرزی نمی شناسد (دانش تا بی نهایت قابل بسط است)؛ در مابعدالطبیعه عقل نه فقط حد بلکه مرزهایی دارد که با تصورات متعالی مشخص شده است (تصورات مربوط به تمامیت در سلسلهٔ شرطها)(۲۰۶ـ۲۰۴). در اینجا یك ارتباط واقعی میان معلوم و نامعلوم (که همان نومن باشد) وجود دارد که عقل به تصور آن احتیاج دارد، اما این ارتباط صرفاً می باید برحسب مفاهیم مربوط به رابطهٔ عالم نومن با عالم محسوسات تعقل شود (۲۰۷ـ۲۰۶). مثال: وجود برین. فاهمه و اراده را نمی توان به وجود برین نسبت داد زیرا مفاهیمی که من از این اوصاف دارم وابسته به تجربهٔ آدمی است و اعتراضات هیوم بر این قیاس به انسان که همان «تهٔیسم» است وارد است. اما متعالی و حلولی می توانند «روی» مرز عقل برحسب مفاهیم مشعر بر رابطهٔ وجود برین با عالم، با هم وجود داشته باشند. ما می توانیم نوعی قیاس به انسان تمثیلی (و نه جزمی) را برای خود مجاز بدانیم؛ بدین معنی که عالم را چنان تلقی کنیم «که گویی» محصول فاهمه و اراده‌ای است، به عبارت دیگر میان عالم و آن امر نامعلوم رابطه‌ای است از آن قبیل که میان یك ساعت با ساعت‌ساز وجود دارد (۲۱۱ـ۲۰۷).

بند ۵۸ـ توجیه و تبیین تهٔیسم در مقابل [اعتراضات] هیوم. این نوعی شناخت از راه تمثیل است (شباهتی که میان امور نامتشابه از حیث روابط و نسبت برقرار است). با قبول فرض وجود یك موجود نخستین (که همان مفهوم دِئیستی قول به وجود خداست)، می توان علیت عقلانی (یعنی تهٔیسم) را به رابطهٔ آن موجود با عالم، به نحو تمثیلی، حمل کرد و نسبت

داد و آن را علت معقولیت عالم (به معنی اذعان به حضور عقل در عالم به وجه اتم و اکمل) دانست، اما نباید عقل را به خود آن وجود نسبت داد و آن را علت فاعلی مؤثر از طریق اراده دانست (و این برای پرهیز از تبیین پدیدارها برحسب امور فوق طبیعی است). ما عالم را چنان تعقل می کنیم «که گویی» از یك عقل اعلی نشأت یافته است. به این اصل (ضدِ جزمی) عدمِ کشاندن عقل به فراسوی تجربه، می باید اصل (ضد شکاکیتِ) عدم تلقی تجربه به عنوان امری که خود مرزهای خود را تعیین می کند، افزوده شود (۲۱۴ـ۲۱۱).

بند ۵۹ـ شناخت مرز، شناختی اصیل و معتبر است. کلام طبیعی چنین کلامی است. این مطلب که عقل تنها چیزهایی را که از طریق تجربهٔ ممکن معلوم تواند شد به ما می آموزد، از این مطلب که ما روی مرز به امری فراتر از تجربه رجوع کنیم، خدشه نمی پذیرد و این همان کاری است که به ما می آموزد چگونه به استفاده از عقل نظام بخشیم، و این غایت قصوای طلب و تمنای ما تواند بود(۲۱۶ـ۲۱۴).

بند ۶۰

[غایات طبیعی استعدادی که در ما نسبت به مابعدالطبیعه وجود دارد]

این مسأله، نه به مابعدالطبیعه، بلکه به انسان شناسی تعلق دارد. غایتی که منظور نظر است این است که عقل، با ملاحظهٔ عرصهٔ متعلقات فاهمهٔ محض، بتواند به آن کلیتی نائل شود که به لحاظ اصول عملی (اخلاقی) خود بدان محتاج است. تصور مربوط به نفس مانع «ماده‌ـ انگاری» و تصور مربوط به جهان مانع از قول به «اصالت طبیعت» و تصور مربوط به خدا مانع از «جبر» می شود. دو مطلب ذیل این بحث مطرح می شود: ۱) مسألهٔ فایدهٔ مابعدالطبیعه، که امری است که به فلسفه مربوط است (یکی بودن فایدهٔ استفادهٔ نظری و استفادهٔ عملی از عقل)؛ ۲) مسألهٔ استفادهٔ نظام‌بخش از عقل در علوم طبیعی، که در *نقد عقل* مطرح شده اما حل نشده است (۲۲۰ـ۲۱۶).

حل مسألهٔ کلی تمهیدات

مابعدالطبیعه به عنوان یك علم چگونه ممکن است؟(۲۲۸ـ۲۲۱).

اگر عقل مورد نقدی قرار گیرد که شامل امور زیر باشد:

۱) همهٔ مفاهیم «مقدم بر تجربه»؛ با دسته‌بندی و تحلیل آنها.

۲) استنتاج و تبیین آن مفاهیم به نحوی که امکان شناسایی تألیفی «مقدم بر تجربه» را به

اثبات رساند.

۳) اصول و مرزهای استفاده از آن مفاهیم.

این همه، وقتی در یك نظام کامل عرضه شود در آن صورت مابعدالطبیعه به عنوان یك علم ممکن می شود. اکنون چنین کاری انجام یافته است و تنها مسأله‌ای که باقی مانده این است که مابعدالطبیعه را به صورت یك علم، چگونه باید آغاز کرد (۲۲۲ـ۲۲۱).

حالت تهوعی که از مابعدالطبیعهٔ جزمی حاصل می شود جای خود را به شور و نشاطی می دهد که از تمامیت و کمال دائم مابعدالطبیعهٔ علمی به دست می آید. این مابعدالطبیعهٔ علمی از آنجا ممکن شده است که عقل در اینجا شناسایی خویش را نه از اشیاء بلکه از درون خویش به دست می آورد(۲۲۳ـ۲۲۲). همچنانکه از بی اعتنایی که درحال حاضر نسبت به مابعدالطبیعهٔ جزمی وجود دارد، معلوم می شود، زمان برانداختن بنیاد این مابعدالطبیعه فرا رسیده است؛ باید منتظر تولد دوبارهٔ مابعدالطبیعه بود، زیرا مابعدالطبیعه یکی از ضروریات حیات آدمی است (۲۲۴ـ۲۲۳). مابعدالطبیعهٔ موجود،البته مشتمل برتحلیلهایی است که از آن حیث که به ما آمادگی می بخشند مفیدند، اما در آن هیچ چیزی که تألیفی باشد وجود ندارد. دنبالهٔ مطلب، احتجاج علیه کسانی است که قضایای تألیفی «مقدم بر تجربه» را بر اساس احتمال و عقل مشترك (که صرفاً می تواند مصادیق را به ما بفهماند نه قواعد را) بنا می کنند. قضایای ریاضیات که آنها را برای عقل مشترك بدیهی فرض می کنند دخلی به مابعدالطبیعه ندارد زیرا ساختهٔ ذهن خود ما هستند. استفاده از احتمال و عقل مشترك در عقاید عرفی البته مجاز و سودبخش است (۲۲۸ـ۲۲۴).

ضمیمه

در باب اینکه چه می‌توان کرد تا مابعدالطبیعه به صورت یك علم واقعیت پیدا کند

این پژوهش، که با چنین نیتی صورت گرفته، درخور آن است که به دقت مورد بررسی قرار گیرد. قضاوت دربارهٔ آن هم ممکن است از بیرون صورت گیرد (که البته نارواست، زیرا مابعدالطبیعه هیچ ضابطه و معیار متیقن تثبیت شده‌ای ندارد) و هم از درون. ذیلا از هر یك از این دو شیوه نمونه‌ای به دست می‌دهیم (۲۳۰ـ۲۲۹).

۱) **نمونهٔ یك حکم قبل از تحقیق دربارهٔ *نقد عقل*.** احتجاج علیه نقدی که کار «گارو» و «فدر» بود (۲۳۲ـ۲۳۰). ایده‌آلیسم حقیقی،از فیلسوفان الئائی گرفته تا بارکلی، قول به این

است که شناخت حاصل از تجربه، امری موهوم، و شناخت حاصل از عقل محض، حقیقت است؛ و حال آنکه ایده‌آلیسم کانت قول به این است که شناخت حاصل از عقل محض موهوم و شناخت حاصل از تجربه، حقیقت است. بارکلی، که نتوانسته بود تشخیص دهد مکان، مقدم بر تجربه شناخته می‌شود (و از زمان نیز غفلت کرده بود)، هیچ معیاری (یعنی همان قوانین کلی) برای اثبات حقیقت داشتن تجربه نداشت و به همین سبب تجربه نزد او به صورت توهم در آمد. ایده‌آلیسم، همواره شهود عقلی را به عنوان یك اصل موضوع پذیرفته و این ناشی از آن است که از درك این نکته که حواس می‌توانند شهود «مقدم بر تجربه» داشته باشند عاجز مانده است. ایده‌آلیسم کانت، که ضامن اعتبار واقعیت عینی شناسایی «مقدم بر تجربه» است، بهتر است ایده‌آلیسم صوری یا انتقادی نامیده شود تا از ایده‌آلیسم بارکلی و دکارت باز شناخته شود (۲۳۳_۲۳۲). دنبالهٔ احتجاج (۲۳۸_۲۳۳).

۲) **پیشنهادی برای بررسی *نقدعقل* که حکمی در پی تواند داشت.** استناد به یك نقد موافق، چاپ شده در مجلهٔ *گوتا* (۲۳۸). کانت پیشنهاد می‌کند که *نقد عقل* به صورت مرحله به مرحله بررسی شود و *تمهیدات* به عنوان راهنمای این بررسی مورد استفاده قرار گیرد تا اصول نقادی کانت یا دیگران را بتوان به اثبات رساند (۲۴۱_۲۳۸). مابعدالطبیعه‌ای که از این بررسی حاصل خواهد شد به واقع در خدمت عموم مردم خواهد بود و کلام را از آسیب تعصباتی که نقاب تفکر نظری بر چهره دارند حفظ خواهد کرد (۲۴۲_۲۴۱).

شرح رموز و علائم اختصاری

(   ) ـ در متن صفحات ترجمه، آنچه داخل دو هلال آمده، عباراتی است که کانت، خود در اصل کتاب میان دو هلال قرار داده است.

[   ] ـ کلماتی که مترجم فارسی به ترجمه افزوده، همه جا میان دو قلاب آمده است.

{   } ـ در یك مورد که مترجم انگلیسی، افزودن یك پاراگراف از مقدمه طبع دوم *نقد عقل* را به بند دوم *تمهیدات* ضروری دانسته، این پاراگراف میان دو ابرو قرار گرفته است.

(کانت) ـ کلیهٔ پانوشتهای متعلق به خود کانت در صفحات کتاب و در پایان هر پانوشت بدین صورت مشخص شده است.

(م.ا.) ـ علامت اختصاری «مترجم انگلیسی» است که در خاتمهٔ پانوشتهای متعلق به پیترلوکاس آمده است.

(م. ف) ـ علامت اختصاری پانوشتهای متعلق به «مترجم فارسی» است.

(استاد مهدوی) ـ چند یادداشت که استاد یحیی مهدوی هنگام ملاحظهٔ ترجمهٔ فارسی، مرقوم فرموده‌اند به صورت پانوشت نقل شده و با این علامت مشخص گردیده است.

* ـ چنانچه نکته‌ای در پانوشتها محتاج توضیح و مستلزم پانوشت دیگری بوده، با ستاره مشخص شده است.

نقد عقل ـ اشاره به کتاب *نقدعقل محض* کانت است.

ـ همهٔ کلمات و اصطلاحات و اعلامی که در طبع اصلی کتاب و نیز در ترجمه انگلیسی، به انتخاب خود کانت مورد تأکید قرار گرفته، در ترجمه فارسی با حروف سیاه و نام همهٔ کتابها و رساله‌هایی که در متن یا در پانوشتها به آنها اشاره شده با حروف ایرانیك چاپ شده است.

تمهیدات

مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعهٔ آینده
که به عنوان یک علم عرضه شود

مقدمه[1]

(I)

این *تمهیدات* نه برای استفادهٔ محصلان، که برای معلمان فرداست و غرض این نیست که آن را برای تنظیم نحوهٔ عرضهٔ علمی که هم اکنون آماده و موجود است بکارگیرند، بلکه مراد، خود کشف چنین علمی است.

هستند دانشمندانی که تاریخ فلسفه (قدیم یا جدید)، همان فلسفه آنان است، این *تمهیدات* برای این گونه کسان نوشته نشده است. اینان باید منتظر بمانند تا آنان که رنج تحصیل حکمت را از سرچشمهٔ آن برخود هموار ساخته‌اند سعی خود را به ثمر برسانند تا آنگاه نوبت بدیشان رسد که اهل عالم را از آنچه روی داده با خبر سازند. به اعتقاد ایشان سخنی نتوان گفت که پیشینیان نگفته باشند و به راستی، این اعتقاد را چونان یك پیشگویی تخلف ناپذیر، در حق هر آنچه درآینده نیز به ظهور خواهد رسید اظهار می کنند و از آنجا که بشر در طی قرون متمادی درباب مطالب متعدد مختلف به انحاء گوناگون بحث کرده است بعیداست برای هرسخن تازه‌ای نتوان گفته‌ای ازقدما پیدا کرد که از جهتی با آن شباهت نداشته باشد.

قصد من آن است که همهٔ کسانی را که مابعدالطبیعه را درخور تحقیق و اعتنا می‌دانند به این حقیقت معتقد سازم که قطعاً واجب است کار خویش را موقتاً متوقف سازند و هر آنچه تاکنون شده ناشده انگارند و مقدم برهر امری بپرسند که آیا اصولاً

---

۱. در چاپهای اصلی کتاب چنین عنوانی وجود ندارد. این دیباچه، از لحاظ اسلوب، نظیر مقدمه‌های طبع اول ودوم کتاب *نقد عقل محض* است. تقسیم این مقدمه به سه بخش و شماره گذاری آن از ۱ تا ۳، ازمترجم است. (م. ا.)

ممکن است چیزی چون مابعدالطبیعه وجود داشته باشد؟

اگر مابعدالطبیعه، خود علم است چرا مانند علوم دیگر قبول عام و دائم نیافته است و اگر علم نیست چه شده است که همواره به صورت علم متظاهر بوده و فاهمهٔ آدمی را با امیدهایی که هرگز نه قطع می گردد و نه برآورده می شود معطل ساخته است؟ ما، چه دانایی خود را به ثبوت رسانیم و چه نادانی خود را، بالاخره باید ماهیت این علم نما را به نحو قطعی روشن سازیم، چرا که دیگر به هیچ وجه نمی توان جریان امور را بر روال کنونی آن ادامه داد. درحالی که همهٔ علوم دیگر بی‌وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند این به مسخره می‌ماند که ما، در علمی که خود را حکمت محض می خواند و همگان [نیز] آن را لسان الغیب می پندارند و حل معمای خویش از آن می طلبند بی آنکه قدمی فراپیش نهیم دائماً گرد یك نقطه می‌چرخیم. اکنون حامیان مابعدالطبیعه به اندازه‌ای کم شده‌اند که آنان که در خود قدرت درخشیدن در سایر علوم سراغ دارند هرگز راضی نمی‌شوند نیکنامی خود را در عرصهٔ مابعدالطبیعه به مخاطره اندازند، عرصه‌ای که در آن کسان بکلی بی‌خبر از امور دیگر مدعی داشتن رأی و نظر قاطع هستند، و این بدان سبب است که در آنجا میزان و ملاکی مطمئن برای تمییز سخنان سنجیدهٔ درست از پرگوییهای سست بی‌معنی در دست نیست.

امّا دربارهٔ علمی که از سابقه‌ای بس دراز برخوردار است و پیشرفت آن چشم خلق را خیره کرده چندان غریب و نامأنوس نیست اگر پرسیده شود که اصولاً چنان علمی چرا و چگونه ممکن است. عقل آدمی آنچنان مشتاق ساختن و پرداختن است که بارها بنای برجی را که خود ساخته ویران کرده تا بنگرد که پایه و اساس آن چگونه است. هیچ گاه برای روی آوردن به خردمندی و حکمت دیر نیست لکن همیشه بکار بردن قدرت تمییز، اگر دیر حاصل آید، بسیار دشوار است.

طرح این سؤال که آیا علمی ممکن است یا نه حکایت از آن می کند که وجود آن علم مورد شك است و پیداست که چنین شکی همه کسانی را که جز این گوهر خیالی مال و متاع دیگری ندارند بر آشفته خواهد ساخت و لاجرم آن کس که جرأت کرده تا چنین تردیدی را به زبان آرد باید بداند که از همه سو با مخالفت روبرو خواهد شد. جمعی که به دارایی های کهن خود می نازند و همین قدمت را نیز سند اعتبار آن می دانند، دفترهای مابعدالطبیعه به دست، نگاهی از سر تحقیر بر او می افکنند؛ جمعی دیگر که هرگز چیزی

نمی بینند مگر آنکه شبیه آن را قبلاً در جای دیگری دیده باشند، اصلاً مقصود او را درك نمی کنند و خلاصه چنان خواهد شد که تا مدتی حال برهمان قرار که بوده باقی می ماند چنانکه گویی هرگز حادثه‌ای که بیم و امیدی را نسبت به تحولی قریب الوقوع برانگیزد رخ نداده است.

با این همه، من با اطمینان پیش بینی می کنم که خوانندهٔ صاحب نظر این *تمهیدات* نه‌تنها دربارهٔ آن علمی که خود تاکنون داشته شك خواهد کرد بلکه پس از آن کاملاً معتقد خواهد شد که چنین علمی فقط در صورتی می تواند وجود داشته باشد که شرایطی که ما در این کتاب بیان کرده‌ایم و امکان آن علم را موقوف بدانها دانسته‌ایم، برآورده شود و از آنجا که تاکنون این امر صورت نگرفته است، علم مابعدالطبیعه‌ای هم هنوز وجود ندارد. لکن از آنجا که [آتش] تحقیق در مابعدالطبیعه هرگز فرو نمی میرد[1]، چرا که عقل عمومی آدمیان را با آن علقه‌ای است بسیار سخت پیوند، خواننده اذعان خواهد کرد که به‌رغم همهٔ مقاومتی که شاید تا مدتی به ظهور رسد، در مابعدالطبیعه حتماً تحولی کامل بلکه تولدی تازه، مطابق طرحی که تاکنون بکلی ناشناخته بوده، به وقوع خواهد پیوست.

(II)

از زمان رساله‌های لاك و لایب‌نیتس[2] و بلکه از آغاز مابعدالطبیعه تا کنون، تا هر جا که تاریخ آن برسد، هیچ حادثه‌ای به اندازهٔ انتقاد شدیدی که دیوید هیوم از مابعدالطبیعه کرده در سرنوشت این علم تأثیر قطعی نداشته است. هیوم هیچ نوری بدین دانش نیفکند اما جرقه‌ای جهانید که اگر در فتیله مناسبی درمی گرفت و شعله‌اش به دقت

---

۱. هُراس* می گوید:

روستایی ساده دل، نشسته بر کناره رود، منتظر است
تا عبور رودخانه از برابر او به پایان رسد
اما رودخانه جاری است، همواره جاری است، تا ابد جاری است. (کانت)

* هُراس (Horace) شاعر و ادیب بزرگ رومی، که از سال ۶۵ تا ۸ قبل از میلاد زندگی می کرده است. (م. ف.)

۲. مقصود کانت، رسالهٔ پژوهشی درباب *فاهمهٔ آدمی* از لاك و رسالهٔ پژوهشی نوین درباب *فاهمهٔ آدمی* از لایب نیتس است. (م. ف.)

نگهداری می شد و گسترش می یافت می توانست فروغ افروز باشد.

مبدأ و اساس پژوهش هیوم عمدتاً مفهومی واحد اما بس مهم از مابعدالطبیعه، یعنی **مفهوم رابطهٔ میان علت و معلول** (و مفاهیم ناشی از آن از قبیل **نیرو وعمل**[1])بود. وی عقل را، که مدعی بود این مفهوم را در زهدان خود پرورده به مبارزه طلبید و از او خواست تا توضیح دهد به چه حق فکر می کند که هر چیزی می تواند طبیعتاً چنان باشد که از ثبوت آن، می باید ثبوت چیز دیگری نیز ضرورتاً حاصل آید، زیرا که بیان معنی علت این است. او به طرز انکارناپذیری اثبات کرد که مطلقاً محال است عقل بتواند قبل از تجربه و صرفاً به مدد مفاهیم، چنین رابطه‌ای را دریابد، زیرا که این رابطه متضمن ضرورتی است و ناممکن است که بتوان تعقل کرد که چگونه چون چیزی هست چیز دیگری هم بالضروره باید باشد و چگونه می توان مفهوم چنین رابطهٔ **مقدم برتجربه**[2]ای را ابداع کرد. هیوم از اینجا چنین نتیجه گرفت که عقل که این مفهوم را فرزند خویش می پندارد بکلی خود را فریب می‌دهد، چرا که آن، فرزند نامشروع قوه خیال است که آن را از تجربه آبستن شده است. قوهٔ خیال، تصویراتی[3] چند را از طریق تجربه تابع قانون تداعی معانی قرار می‌دهد و آنگاه ضرورت ذهنی[4] ناشی از آن را که نامش عادت است به خطا ضرورتِ عینی[5] حاصل از شناسایی عقلی بشمار می‌آورد. وی از اینجا چنین نتیجه گرفت که: عقل هیچ قوه‌ای ندارد تا این گونه روابط را، ولو به طور کلی، به تصور در آورد، زیرا در این صورت [یعنی اگر می‌داشت] مفاهیم آن جز توهم محض نمی‌بود و تمام معلومات به ظاهر مقدم بر تجربهٔ آن جز تجربه‌های عادی که به غلط عنوان دیگری یافته باشد نبود. این سخن در حقیقت بدین معنی است که اساساً نه [علم] مابعدالطبیعه‌ای وجود دارد و نه هرگز می‌تواند وجود داشته باشد.[6]

---

1. action 2. a priori 3. representations 4. subjective 5. objective

۶. البته هیوم خود همین فلسفهٔ ویرانگر خود را **مابعدالطبیعه** نام نهاد و برای آن ارزش بسیار قائل شد. در بخش چهارم کتاب *مقالات اخلاقی و سیاسی و ادبی* خویش می نویسد*: «مابعدالطبیعه و اخلاق، مهمترین شاخه‌های علمند، ریاضیات و علوم طبیعی حتی نصف ارزش این دورا ندارند». اما این مرد هوشمند در اینجا صرفاً به فوائد سلبی این مطلب نظر داشت و تنها به تعدیل دعاوی افراط آمیز عقل نظری و نتایج ناشی از خاتمه بخشیدن به مناقشات بی شمار و بی پایانی که نوع بشر را گیج کرده است توجه کرده بود اما از زیانی که ایجاباً به عقل وارد می آید غفلت کرد، زیانی که وقتی عقل از مهمترین وجههٔ همت خود، که تنها غایت قصوای جمیع مساعی ارادهٔ آدمی است، محروم ماند حاصل می شود. (کانت)

* هیوم این مطلب را در مقالهٔ چهاردهم کتاب مزبور، ذیل عنوان «درباب طلوع و ترقی علوم و فنون» در ضمن

←

این استنتاج هیوم هر چند نادرست و شتابزده بود باری مبتنی بر تحقیق بود و به همین سبب جا داشت که نخبهٔ عقلای همروزگار او دست به دست هم دهند تا در صورت امکان این مشکل را، بدان وجه که منظور نظر او بود، به نحو خرسند کننده‌تری حل کنند و در این صورت دیری نمی گذشت که در این علم قهراً یك تجدد اساسی به ظهور می رسید.

اما خامهٔ سرنوشت که همواره با مابعدالطبیعه نامساعد بوده است چنین رقم زده بود که هیچ کس مقصود و منظور هیوم را نفهمد. هنگامی که می بینیم چگونه کسانی مانند «رید»[۱] و «اسوالد»[۲] و «بئاتیه»[۳] و حتی «پریستلی»[۴] که از جمله مخالفان او بوده‌اند بکلی از درك نکتهٔ اصلی موردنظر او دور مانده‌اند، دچار درد و اندوه می شویم. اینان همواره درست آنچه را که او دربارهٔ آن شك می کرد مسلم می گرفتند و برعکس آنچه را که دربارهٔ آن شکی در خاطر او خطور نکرده بود به زور و حتی با گستاخی اثبات می کردند و بدینسان از وجههٔ نظر اصلاحی او چنان غافل ماندند که همه چیز به همان حال که بود باقی ماند، چنانکه گویی هیچ امر تازه‌ای رخ نداده است. مسأله این نبود که آیا مفهوم علت درست است و مفید است و در شناخت طبیعت از آن گزیری نیست؛ در این باب



مطلبی به شرح زیر آورده است:

«بگذریم از اینکه ممالك استبدادی که عامل عمدهٔ ثبات آنها همان احترام خرافه‌آمیزی است که برای ارباب کلیسا و شاهزادگان قائلند، نوعاً آزادی استدلال و تعقل را در خصوص دین و سیاست و بالنتیجه در خصوص مابعدالطبیعه و اخلاق محدود ساخته‌اند. اینها همه مهمترین شاخه‌های علم‌اند، ارزش بقیه، یعنی ریاضیات و حکمت طبیعی، نصف این اندازه هم نیست.» (م. ا.)

۱. توماس رید (Thomas Reid) (۱۷۹۶ـ۱۷۱۰)، مؤلف کتاب *تحقیقی دربارهٔ ذهن آدمی بر پایهٔ اصول عقل مشترك* (م. ا.)

۲. جیمز اسوالد (James Oswald) از فیلسوفان اسکاتلندی نیمه قرن هجدهم و مؤلف کتاب *توسل به عقل مشترك در دفاع از دین*(م. ا.)

۳. جیمز بئاتیه (James Beattie) (۱۸۰۳ـ۱۷۳۵) مؤلف کتاب *پژوهشی درباب ماهیت حقیقت و تغییرناپذیری آن برخلاف سفسطه و شکاکیت* (م. ا.)

۴. ژوزف پریستلی (Joseph Priestley) (۱۸۰۴ـ۱۷۲۳) فیزیکدان و شیمیدان معروف قرن هجدهم انگلستان و مؤلف کتاب *نامه‌هایی به یك ملحد فلسفی* (م. ا.)

(کتابهایی که از این فیلسوفان نام برده‌ایم، مؤلفاتی است که ترجمهٔ آلمانی آنها به هنگام تألیف *تمهیدات* موجود و در اختیار کانت بوده است)

هیوم هرگز شك نکرده بود، مسأله این بود که آیا عقل آن را مقدم بر هرگونه تجربه‌ای تعقل کرده و آیا [این مفهوم] بدین وجه دارای حقیقتی ذاتی و مستقل از هر نوع تجربه است و بالنتیجه قلمرو استفاده از آن نه منحصر به موارد تجربی بلکه بسی وسیعتر و گسترده‌تر است یا نه؟ این بود مطلبی که هیوم طالب توضیحی دربارهٔ آن بود. او فقط از اصل و منشأ این مفهوم سؤال می کرد و دربارهٔ اجتناب ناپذیر بودن استفاده از آن بحثی نداشت، و این سؤالی است که اگر پاسخ آن معلوم شود، شرایط استفادهٔ از آن مفهوم و همچنین قلمرو و اعتبار آن خودبه‌خود دانسته خواهد شد.

اما اگر مخالفان این مرد مشهور می خواستند حق مطلب را ادا کنند می بایست در ماهیت عقل، از آن لحاظ که صرفاً مشتغل به تفکر محض است، عمیقاً به غور و بررسی پردازند و این البته باب میل آنان نبود. لذا برای آنکه بتوانند با همه جهالتی که داشتند در لجاجت و گستاخی باقی بمانند وسیله مناسبتری پیدا کردند و آن توسل به عقل مشترك[1] بود. داشتن عقل مشترك سالم (یا چنانکه اخیراً متداول شده، عقل مشترك بسیط) البته یك موهبت آسمانی است که وجود آن باید در افعال شخص و در افکار و اقوال سنجیده و معقول او متجلی شود نه اینکه هرگاه نتواند در موجه ساختن نظر خود دلیل پسندیده‌ای آورد به آن به عنوان شاهدی از غیب استناد کند. توسل به عقل مشترك، آن هم درست وقتی که دانش و بینش درمی‌ماند خود یکی از طرفه اختراعات دورهٔ اخیر است که به کمك آن یاوه‌سرایان وامانده خود را با اطمینان در صف متفکران واقعی جا می زنند و با آنان به معارضه برمی خیزند. اما مادام که در ما هنوز اندك بصیرتی باقی مانده باشد از تشبث به چنین دستاویزی خودداری خواهیم کرد. چون نیك بنگریم خواهیم دید که این کار جز استناد به رأی عوام نیست و این عذری است که برای فیلسوفان باعث سرافکندگی و برای ریاکاران مردم فریب مایهٔ فخر و غرور است. من فکر می کنم که هیوم هم می توانست به اندازهٔ بئاتیه مدعی داشتن ذوق سلیم و حتی بالاتر از آن، مدعی داشتن **عقل نقاد**، که بئاتیه به یقین فاقد آن بود، گردد؛ عقلی که عقل مشترك را مهار می کند تا در بلندپروازیهای تفکرات نظری سرگردان نشود و یا در مواردی که منحصراً مباحث نظری مطرح است، آن را، که از تبیین مبادی و اصول خود نیز عاجز است، از صدور رأی قطعی باز دارد که تنها از این طریق است که عقل

---

1. common sense

می تواند همچنان عقلِ سلیم بماند. چکش و اسکنه در درودگری البته سخت سودمند است اما در حکاکی باید قلم نازك حکاکان را بکار گرفت. عقل مشترك و عقل نظری هر دو سودمندند، اما هر یك در جای خود، یکی در آنجا که ما با احکامی که مستقیماً در تجربه مورد استفاده قرار می گیرد سروکار داریم، و دیگری در آنجا که باید با مفاهیم کلی کرد مثل مابعدالطبیعه، که در آن، حکم عقل سلیم[۱]، که اسم چندان با مسمائی هم نیست، روا نیست.

من آشکارا اذعان می کنم که این هشدار دیویدهیوم بود که نخستین بار، سالها پیش مرا از خواب جزمی مذهبان بیدار کرد و به پژوهشهای من در قلمرو فلسفهٔ نظری جهت دیگری بخشید. البته من کسی نبودم که نتایجی را که او گرفته بود تصدیق کنم، این نتایج صرفاً به این سبب حاصل شده بود که وی مسأله را نه تماماً و کلاً، بلکه فقط ازیك لحاظ، مورد نظر قرار داده بود و پیداست که وقتی مسأله در مجموع لحاظ نگردد هیچ علم و اطلاعی عاید نخواهد شد. اگر ما مبنای کار خود را فکر متینی قرار دهیم که دیگری آن را [به صورت خام و] بدون شرح و بسط به ما منتقل کرده باشد امید این هست که با تأمل مستمر در آن فکر از آن مرد هوشمندی که نخستین جرقهٔ این روشنایی را بدو مدیونیم فراتر رویم.

بنابراین، من مقدمتاً در صدد برآمدم که ببینم آیا می توان اعتراض هیوم را تعمیم داد یا نه، و زود دریافتم که مفهوم رابطهٔ علت و معلول به هیچ روی تنها مفهومی نیست که فاهمه[۲] بوسیلهٔ آن ارتباط بین اشیاء را به نحو مقدم برتجربه تعقل می کند و در حقیقت مابعدالطبیعه سراسر جز این گونه مفاهیم نیست. پس سعی کردم تا عدد این مفاهیم را به یقین معلوم سازم و چون بدین مقصود، از طریقی که خود می خواستم، یعنی ارجاع همه به یك اصل، نائل آمدم،به استنتاج[۳] آنها پرداختم. اکنون دیگر اطمینان داشتم که این مفاهیم برخلاف آنچه هیوم گمان برده بود ناشی از تجربه نیست بلکه منشأ آنها فهم محض است. این استنتاج که سلف هوشمند من، آن را محال انگاشته بود و به خاطر هیچ کس دیگری جز او نیز هرگز خطور نکرده بود، هر چند همگان بی آنکه بپرسند

---

۱. در ترجمهٔ sound sense که مقصود همان عقل مشترك است که به گفتهٔ دکارت همه بنی آدم سهمی از آن دارند. (م. ف.)

2. understanding 3. deduction

اعتبار عینی این مفاهیم از کجا ناشی شده آنها را با اطمینان خاطر بکار می بردند، آری این استنتاج، سنگین ترین تعهدی بود که به نفع مابعدالطبیعه تقبل شده بود. بدتر ازهمه این بود که از مابعدالطبیعه به صورت موجود آن کمترین کمکی نمی توانستم گرفت، زیرا ممکن بودن مابعدالطبیعه خود مقدمتاً می بایست بوسیلهٔ همین استنتاج اثبات شود. پس از آنکه توانستم مشکل هیوم‌رانه تنها در یك مورد خاص، بلکه با در نظر گرفتن تمامی قوهٔ عقل محض حل کنم، توانستم با اطمینان و البته هنوز با تأنی به قصد تعیین کل قلمرو عقل محض گام بردارم و تمام این قلمرو را چه از لحاظ حدود و چه از لحاظ محتوای آن بر اساس اصولی کلی مشخص سازم و این امری بود که برای ساختن نظام مابعدالطبیعه بر اساس طرحی صحیح، ضرورت داشت.

(III)

اما نگران آنم که حل و بحثی که از مشکل هیوم در گسترده ترین وجه ممکن آن بدست داده‌ام (یعنی آنچه در کتاب *نقد عقل محض* خود آورده‌ام) به همان سرنوشتی دچار شود که اصل مشکل، چون نخستین بار مطرح شد، بدان دچار گشت. دربارهٔ آن به غلط حکم خواهند کرد زیرا که آن‌را نخواهند فهمید، و نخواهند فهمید زیرا می خواهند بجای آنکه دربارهٔ آن بیندیشند از صفحاتش با نگاهی سرسری بگذرند، و از تحمل رنج فکر کردن خواهند گریخت زیرا که این کتاب خالی از لطف و پرابهام و برخلاف جمله عقاید مرسوم است، و از همه اینها گذشته بیش از حد مفصل است. من صراحتاً اعلام می کنم که وقتی مسألهٔ موجودیت معرفت گرانبهایی که بشریت ناگزیر از آن است در میان است و حل آن جز از راه اعمال دقیقترین قواعد موشکافیهای عالمانه ممکن نیست دیگر پذیرفته نمی‌دانم که فیلسوفی از عامه‌پسند نبودن و جالب و مطبوع نبودن آن شکوه کند. قبول عام، نتیجه‌ای است که در نهایت، ممکن است حاصل شود اما در بدایت امر، ممکن نیست. با این حال اگر سخن از غموضی باشد که تا حدی ناشی از تفصیل آن کتاب است و همان مانع می شود که به یك نگاه تمام نکات عمده‌ای که در این بحث اهمیت دارد دیده شود، این شکایت بجاست و غرض از تألیف این *تمهیدات* رفع همین دشواری است.

به هر حال کتاب *نقد عقل محض* که قوهٔ عقل محض را در تمامی قلمرو و حدود آن

نمایان می‌سازد همواره به منزلهٔ پایه و اساس و این *تمهیدات* نسبت بدان در حکم تمرینی مقدماتی است، چرا که پیش از آنکه بتوانیم تصور کنیم که مابعدالطبیعه می‌تواند قدم به عرصه ظهور نهد و یا حتی نسبت بدان کمترین امیدی داشته باشیم، وجود آن نقد به صورت علمی منسجم و جامع که شامل کوچکترین جزء نیز باشد امری ضروری است.

ما از دیرباز عادت کرده‌ایم به این که ببینیم معلومات کهنه و مندرس را با بدرآوردن آنها از صورت قبلی و آراستن آنها به سلیقهٔ خود و نامیدن آنها با عنوانی جدید، نو جلوه می‌دهند، و بیشتر خوانندگان را از کتاب *نقد عقل* نیز بیش از این انتظاری نیست. اما با این *تمهیدات* بدیشان معلوم خواهد شد که آن، علمی است بکلی جدید که سابقاً در فکر هیچ کس نیامده و حتی تصور آن نیز به ذهن احدی خطور نکرده است و در آن، از آنچه تا کنون انجام گرفته، جز همان نکته‌ای که از شك هیوم مستفاد می‌شود، نمی‌توانست بکار آید. هیوم نیز خود دربارهٔ چنین علم صوری[1] ممکنی کمترین گمانی نبرده بود، لذا برای سلامت، کشتی خود را در ساحل شکاکیت به گل نشاند تا در آنجا بماند و بپوسد، در صورتی که من بر آنم تا بر این کشتی ناخدایی بگمارم که قادر باشد با استفاده از اصول مسلم دریانوردی که به تبع معرفت به کرهٔ زمین حاصل شده باشد، مجهّز به یك قطب‌نما و مجموعه‌ای کامل از [انواع] نقشه‌ها، آن را به سلامت، به هر جا که دلخواه اوست هدایت کند.

توجه به علم جدید کاملاً مستقلی که در نوع خود یگانه است با این تصور که می‌توان با همان به ظاهر معلومات سابق خود ـ که صحت خود آنها مقدمتاً بایستی مورد تردید قرار گیرد ـ دربارهٔ آن داوری کرد، جز این حاصلی نخواهد داشت که همه آنچه را که می‌بینیم به صرف شباهت در اصطلاحات، همان که خود از پیش می‌دانسته‌ایم بپنداریم، با این تفاوت که چون به جای فکر مؤلف، فکر خود را که از فرط اعتیاد، طبیعت ثانویهٔ ما شده است مبنا قرار داده‌ایم همه چیز به نظرمان ناباندام و بی‌معنی و نامفهوم خواهد آمد. اما مفصل بودن کتاب، تا آنجا که ناشی از خود علم و نه از نحوهٔ بیان [مؤلف] باشد، و خشکی ناگزیر و دقتی از قبیل آنچه نزد اصحاب مدرسه معمول است، خصوصیاتی است که هر چند به کتاب لطمه وارد می‌سازد، به اصل مقصود قویاً

1. formal

کمك می کند.

در نویسندگی، همه کس از این موهبت برخوردار نیست که بتواند مانند دیوید هیوم نکته‌سنجی را با دلپسندی یکجا جمع کند و یا همچون موسی مندلسون[۱] استواری و متانت را با لطف سخن درآمیزد. البته من هم (به خود می بالم که) می توانستم گفتار خود را مقبول خاطر همگان سازم اگر می خواستم فقط طرحی دراندازم و انجام دادن آن را به دیگران واگذارم و اگر از جان و دل اصلاح علمی را نمی خواستم که روزگاری بس دراز صرف آن کرده‌ام؛ به راستی بسیار ثبات قدم و نه اندك از خودگذشتگی در بایست است برای آنکه به امید تحسینی در آینده ولکن پاینده، از کشش استقبال فوری و آنی صرف نظر شود.

طرح دادن، غالباً اشتغال فکری فخامت‌مآبانه و غرورآمیزی است که شخص با آن، اُبُهّت یك نابغهٔ خلاق پیدا می کند، اجرای آنچه را که از خود او ساخته نیست از دیگران می‌خواهد، آنچه را که خود نمی‌تواند بهتر انجام دهد [در دیگران] مورد عیب‌جویی قرار می‌دهد و آنچه را که خود نیز نمی‌داند در کجا باید جست مطرح می سازد. هر چند که حتی صرف طرحی که در خور یك نقد عام و کلی از عقل باشد، اگر بنا باشد چیزی بیش از قرائت دعاهای خیر معمولی باشد چیزی بیش از حدس و گمان شخص لازم دارد. اما عقل محض کره‌ای است که آنچنان گسسته از غیر خویش و بهم پیوسته در خویش است که به هیچ جزء آن، بدون دست زدن به همهٔ اجزاء آن، نمی توان دست زد و به هیچ کاری، بدون آنکه قبلاً جایگاه هر جزء و تأثیر آن بر بقیه، معین شده باشد نمی‌توان دست یازید. از آنجا که در خارج از عقل محض چیزی که با آن بتوان احکام مربوط به درون آن را تصحیح کرد وجود ندارد، اعتبار و فائدهٔ هر جزء به رابطهٔ آن با سایر اجزاء در درون خود عقل بستگی دارد و همانند ساختمان یك پیکر سازمند[۲]، غایت مترتب بر هر عضو تنها ازمفهوم کامل کل آن پیکر قابل استنتاج است. بنابراین، می توان گفت که چنین نقدی، اگر کامل نباشد و کوچکترین جزء عقل محض را شامل

۱. موسی مندلسون (۱۷۸۶ ـ ۱۷۲۹) برجسته‌ترین و موفقترین نویسندهٔ آثار فلسفی عامه فهم عصر روشنگری در آلمان که از ۱۷۵۵ به بعد آثار ادبی فراوانی تألیف کرده است. *رساله درباب بداهت در علوم متافیزیکی* او به سال ۱۷۶۴ جایزه فرهنگستان برلین را، درحالی که کانت نیز با او رقابت داشت، احراز کرد. (م. ا.)

2. organized body

نشود هرگز قابل اطمینان نخواهد بود و می‌توان گفت در درون کرهٔ این قوه [یعنی در حیطهٔ عقل محض] یا باید همه چیز را معین و منظم کرد یا هیچ چیز را.

اما حتی طرحی اجمالی، که اگر پیش از *نقد عقل محض* قرار می‌گرفت نامفهوم و نامطمئن و بیهوده می‌بود، چون پس از آن در آید بسیار مفید خواهد بود، زیرا امکان می‌دهد مسأله یکجا و به تمامی درنظر گرفته شود و یکایك نکات عمده‌ای که در این علم اهمیت دارد بررسی شود و بعضی چیزها از حیث بیان مطلب، در مقایسه با تحریر اول اثر، به وضع بهتری در آید.

اینك این [*تمهیدات*]، طرحی از آن قبیل است که بعد از اتمام کتاب [*نقد عقل محض*] آمده است. از آنجا که در تألیف *نقد عقل* ناگزیر بوده‌ام روش **تألیفی**[1] پیش گیرم، اکنون این طرح را برحسب روش **تحلیلی**[2] تنظیم کرده‌ام تا این علم بتواند تمامی مفصلبندیهای خود را، که همانا اسکلت ساختمان یك قوهٔ شناسایی کاملاً بخصوص است، در ارتباط طبیعی آنها نشان دهد و اگر کسی باز این طرح اجمالی را، که من آن را به عنوان *تمهیدات* دیباچهٔ همهٔ مابعدالطبیعه‌های آینده قرار می‌دهم غامض بیابد، باید بداند که هرگز واجب نیست همگان به مطالعهٔ مابعدالطبیعه پردازند و بسیارند افراد مستعدی که از عهدهٔ علوم متقن دقیقی که به شهود[3] نزدیکتر است برمی‌آیند ولکن در تحقیقاتی که مبتنی بر مفاهیم انتزاعی باشد درمی‌مانند، در این صورت بهتر است که آنها مواهب عقلی خود را در مورد دیگری بکار برند. اما هر کس که این طرح اجمالی را غامض می‌یابد باید به این نکته نیز توجه کند که هر که بخواهد دربارهٔ مابعدالطبیعه‌ای داوری کند و یا بخواهد حتی مابعدالطبیعه‌ای تألیف کند می‌باید از عهدهٔ آنچه ما در اینجا خواسته‌ایم برآید، خواه راه‌حل مرا بپذیرد و یا آن را اساساً رد کند و راه‌حل دیگری جانشین آن سازد، زیرا که نمی‌تواند آن را نادیده انگارد و بالاخره این دشواری و غموض که این همه تقبیحش می‌کنند (عذری که معمولاً تنبلی و کندذهنی خود را در پس آن پنهان می‌کنند) فوایدی نیز دارد، زیرا همهٔ کسانی که در مقام سایر علوم، احتیاط می‌کنند و مهر سکوت بر لب می‌زنند وقتی بحث مابعدالطبیعه به میان می‌آید استادانه داد سخن می‌دهند و گستاخانه فتوی صادر می‌کنند چرا که در اینجا جهالت آنان در برابر دانایی دیگران آشکارا از پرده برون نمی‌افتد، اما اصول متقن

1. synthetic method 2. analytic method 3. intuition

نقادی، پرده از جهلشان برمی‌افکند، اصولی که جا دارد در وصف آنها با ویرژیل[۱] هم‌سخن شویم، آنجا که می‌گوید:

«آنها، این جماعت زنبوران تنبل بیکاره را از کندو می‌رانند».

۱. ویرژیل (Virgil)، شاعر مشهور رومی که از سال ۷۰ تا ۱۹ قبل از میلاد می‌زیسته است. (م. ف.)

پیشگفتار

درباب خصوصیت هرگونه معرفت متافیزیکی

(۱)

درباره منابع مابعدالطبیعه

هرگاه بخواهیم معرفتی را به عنوان یك علم عرضه کنیم مقدمتاً باید بتوانیم آن وجه امتیازی را که مختص خود آن علم است و در آن با هیچ علم دیگری اشتراك ندارد به دقت معین کنیم والا حدود همهٔ علوم درهم خواهد ریخت و نخواهیم توانست هیچ علمی را به درستی بر طبق طبیعت آن بررسی کنیم.

این خصوصیت چه از اختلاف در موضوع[1] شناسایی و چه از منابع و یا نوع شناسایی ناشی باشد و چه از بعضی از این امور و یا همهٔ آنها؛ در هر حال اساس تصوری است که از یك علم ممکن و از قلمرو آن حاصل می‌شود.

در خصوص منابع شناسایی متافیزیکی نخست [باید بگوییم که] مفهوم مابعدالطبیعه خود حاکی از آن است که تجربی بودن آنها ممکن نیست. مبادی[2] مابعدالطبیعه (که نه تنها قضایای بنیادی[3] [یعنی اصول متعارف] مابعدالطبیعه، بلکه مفاهیم اساسی آن را نیز شامل می‌شود) هرگز نباید مستفاد از تجربه باشد، چرا که این شناسایی باید متافیزیکی باشد نه طبیعی [فیزیکی]، یعنی باید در وراء تجربه قرار داشته

---

1. object 2. principles 3. fundamental propositions

باشد. از این قرار، نه تجربهٔ بیرونی که منبع طبیعیات به معنی اخص است و نه تجربهٔ درونی که مقوم اساس روانشناسی تجربی است، هیچ یك منشأ مابعدالطبیعه نمی تواند بود. بدین ترتیب مابعدالطبیعه شناخت مقدم بر تجربه و یا ناشی از فهم محض و عقل محض است.

اما در آنچه گفتیم هیچ نیست که مابعدالطبیعه را از ریاضیات محض متفاوت سازد، پس باید چنین معرفتی را شناسایی فلسفی محض نامگذاری کنیم. برای [فهم] معنی این اصطلاح من [خواننده را] به صفحهٔ ۷۱۲ به بعد *نقد عقل محض* ارجاع می دهم.[۱] آنجا تفاوت میان این دو نحوهٔ استعمال عقل [در مابعدالطبیعه و در ریاضیات] به وضوح ودقت بیان شده است. در خصوص منابع شناسایی متافیزیکی همین اندازه کافی است.

(۲)

درباره تنها نوعی از شناسایی که می‌توان آن را متافیزیکی نام نهاد

الف: درباب تفاوت میان احکام تألیفی و تحلیلی بطور کلی

شناسایی متافیزیکی جز احکام مقدم بر تجربه را نباید شامل باشد و این اقتضای خصوصیت منابع این شناسایی است. منشأ احکام هر چه باشد و صورت منطقی آنها هر وضعی که داشته باشد، در آنها به اعتبار محتوی فرقی وجود دارد که بر حسب آن هر حکم یا صرفاً توضیحی[۲] است و با آن چیزی بر محتوای شناسایی افزوده نمی گردد و یا آنکه توسیعی[۳] است و شناسایی با آن بسط پیدا می کند. نوع اول را می توان احکام تحلیلی و نوع دوم را احکام تألیفی نامید.

در احکام تحلیلی هیچ چیزی در محمول نیست که قبلاً در مفهوم موضوع واقعاً ولو با

---

۱. مقصود کانت مطالب صفحهٔ ۷۱۲ به بعد چاپ اول و یا ۷۴۰ به بعد چاپ دوم کتاب *نقد عقل* است (۷۱۲ الف و ۷۴۰ ب) که با عنوان «انضباط* عقل محض در استعمال جزمی آن» آغاز می شود. در اینجا کانت این مسأله را پیش می کشد که آیا روش رسیدن به یقین برهانی در ریاضیات با روش رسیدن به چنان یقینی در فلسفه، یکی است یا نه و خود در پاسخ شناسایی فلسفی را بدین گونه متمایز می کند که آن را شناسایی عقلی حاصل از مفاهیم می‌داند و شناسایی ریاضی را شناسایی عقلی حاصل از ساختن مفاهیم می شناسد. در این خصوص باز هم در صفحات ۱۰۱ و ۱۱۸ سخن خواهیم گفت. (م. ا.)

* discipline

2. explicative 3. ampliative

وضوح و ظهور کمتری به تصور نیامده باشد. اگر بگویم **هر جسمی ممتد است** به مفهومی که از جسم دارم کمترین وسعتی نبخشیده‌ام و فقط آن را تحلیل کرده‌ام. زیرا پیش از این حکم، امتداد، هر چند نه به صراحت، در مفهوم جسم به تصور آمده بود، بنابراین چنین حکمی تحلیلی است. قضیهٔ **بعضی از اجسام سنگین است**[۱]، برخلاف، در محمول واجد چیزی است که حقیقتاً در مفهوم کلی جسم اندیشیده نشده است، پس، از آن جهت که مفهوم مرا بسط داده به شناسایی من افزوده است و لذا باید چنین حکمی را حکمی تألیفی بنامم.

ب: اصل مشترك همهٔ احکام تحلیلی اصل امتناع تناقض است

کلیهٔ احکام تحلیلی مبتنی بر اصل امتناع تناقض است و بالطبیعه معرفتی است مقدم بر تجربه، خواه مفاهیمی که در حکم مادهٔ آنهاست تجربی باشد و خواه نباشد. زیرا محمول یك حکم موجبهٔ تحلیلی چون در مفهوم موضوع آن به تصور آمده است، سلب آن از موضوع بدون تناقض امکان ندارد. به همین وجه نیز به تبع اصل امتناع تناقض، نقیض آن محمول در یك حکم سالبهٔ تحلیلی از موضوع سلب خواهد شد. از این قبیل است این قضایا که **هر جسمی ممتد است** و **هیچ جسمی ناممتد (بسیط) نیست.**

به همین جهت کلیهٔ قضایای تحلیلی، احکامی است مقدم بر تجربه هر چند مفاهیم آنها تجربی باشد، فی‌المثل این قضیه که **طلا فلزی زردرنگ است** چنین است زیرا برای دانستن این مطلب من، سوای مفهومی که از طلا دارم، به هیچ تجربهٔ دیگری محتاج نیستم، که آن مفهوم خود متضمن آن است که این جسم زرد است و فلز است، چرا که آنچه مقوم مفهوم طلاست همین است و من جز به تحلیل آن، بی آنکه، به بیرون از آن بنگرم، نیازی نداشته‌ام.

ج: در احکام تألیفی اصل دیگری غیر از اصل امتناع تناقض مورد احتیاج است

احکامی هست تألیفی و مؤخر از تجربه که منشأ آنها تجربی است. اما احکامی تألیفی

---

۱. مترجم فرانسوی *تمهیدات*، با ارجاع به صفحهٔ ۱۱۷ مجله *سالنامه فلسفی* (*Anee Philosophique*) در سال ۱۹۰۳، متذکر شده است که به اعتقاد دو تن از صاحب نظران آثار کانت، این قضیه باید موجبهٔ کلیه باشد و صورت صحیح آن، **همه اجسام سنگین است** می‌باشد. (م. ف.)

نیز هست که مقدم بر تجربه یقینی است و منشأ آنها عقل محض و فاهمهٔ محض است. این هر دو دسته از احکام در این اشتراك دارند که آنها را نمی‌توان صرفاً ناشی از اصل تحلیل که همان اصل امتناع تناقض باشد دانست. در این احکام، اصل کاملاً متفاوت دیگری لازم است، هر چند استنتاج آنها از هر اصلی هم که باشد باید موافق اصل امتناع تناقض باشد زیرا با آنکه همه چیز را نمی‌توان از این اصل استنتاج کرد هیچ چیز نمی‌تواند مخالف آن باشد. من نخست احکام تألیفی را دسته‌بندی خواهم کرد.

۱) احکام تجربی[1] همواره تألیفی است، زیرا مبتنی ساختن یك حکم تحلیلی بر تجربه محال است، چرا که من در صدور چنین حکمی ناگزیر نیستم از تصوری که دارم فراتر روم و بنابراین به هیچ روی به استشهاد از تجربه نیازی ندارم. اینکه یك جسم ممتد است قضیه‌ای است که مقدم بر تجربه صادق است و حکمی تجربی نیست، زیرا پیش از آنکه من به تجربه مبادرت کنم همه شرایط لازم را برای این حکم خود، در همان مفهوم جسم دارا هستم. تنها می‌باید محمول را، بر اساس اصل امتناع تناقض، از آن مفهوم بیرون کشم و بدینسان بتوانم در عین حال، به ضروری بودن این حکم که آن را تجربه هرگز به من نمی‌آموزد، آگاه شوم.

۲) احکام ریاضی[2] همه، بدون‌استثنا تألیفی است. این قضیه با آنکه بی چون‌وچرا متیقن است و به اعتبار نتایجی که دارد حائزاهمیت بسیاراست، ظاهراً تا‌کنون بکلی از دید همه آنانکه عقل آدمی را تحلیل کرده‌اند دور مانده و در واقع صریحاً مخالف جمیع فروض آنان است. اینان از آنجا که دیده‌اند مسیر همهٔ استنتاجات ریاضیدانان بر طبق اصل امتناع تناقض است (که این مقتضای طبیعت هر یقین ضروری است) چنین معتقد شده‌اند که مبادی [ریاضیات] نیز از طریق اصل امتناع تناقض معلوم گشته است و این خطایی فاحش است، زیرا که البته می‌توان یك قضیهٔ تألیفی را برحسب اصل امتناع تناقض ادراك کرد، اما نه هرگز از خود آن قضیه، بلکه

---

۱. judgements of experience، این قسمت با اندك تفاوتی، مشابه قسمتی از بخش چهارم دیباچهٔ طبع دوم *نقد عقل محض* (۱۲ـ۱۱ ب) است. (م. ا.)

۲. قسمت اول بخش پنجم دیباچهٔ طبع دوم *نقد عقل محض* (۱۷ـ۱۴ب) به استثنای پاره‌ای اختلافات جزئی و برخی مطالب با این قسمت مشابهت دارد. (م. ا.)

فقط با فرض قضیهٔ تألیفی دیگری که از آن بتوان این قضیهٔ تألیفی را استنتاج کرد.

مقدمتاً لازم است متذکر شویم که قضایای ریاضی به معنی اخص همواره احکامی است مقدم بر تجربه و نه تجربی، چرا که این احکام متضمن ضرورتی است که ممکن نیست از تجربه حاصل آید. اما اگر این سخن از من پذیرفته نشود، بسیار خوب، من این قضیه را به ریاضیات محض منحصر می‌سازم که صرف مفهوم آن مشعر است بر اینکه شامل شناسایی تجربی نیست و فقط شناسایی محض مقدم بر تجربه است.

بدواً ممکن است چنین فکر کنیم که قضیهٔ ۱۲=۵+۷ صرفاً یك قضیهٔ تحلیلی است که برحسب اصل امتناع تناقض ازمفهوم جمع هفت و پنج حاصل شده است. اما چون نیك بنگریم خواهیم دید که مفهوم جمع ۷ و ۵ شامل چیزی بیش از اجتماع دو عدد در یك عدد نیست و از اینجا به هیچ روی نمی‌توان دانست که این عدد واحدی که شامل این دو ست چیست. مفهوم دوازده به هیچ‌وجه به صرف اندیشه دربارهٔ اجتماع هفت و پنج، به تصور در نمی‌آید و من هر چه مفهومی را که از این جمع دارم تحلیل کنم هرگز دوازده را در آن نخواهم یافت. ما ناچاریم از این مفهومها فراتر رویم و به کمك شهودی که ما بازاء یکی از آن دو باشد، مثلاً پنج انگشت خویش یا (بدانگونه که سگنر[1] در کتاب حساب خود نموده است) پنج نقطه، سپس یك به یك این پنجی را که مأخوذ از شهود است به مفهوم هفت بیفزاییم. بدین ترتیب ما حقیقتاً مفهوم خود را با این قضیهٔ ۱۲=۵+۷ وسعت بخشیده‌ایم و بر آن مفهوم نخستین، مفهوم جدیدی افزوده‌ایم که در آن به تصور درنیامده بود.[2] به عبارت دیگر، قضایای حساب همواره تألیفی است و اگر اعداد نسبتاً بزرگتری را در نظر بگیریم بدین امر با وضوح بیشتری پی خواهیم برد، چرا که در آن هنگام آشکار خواهد شد که هر اندازه مفهوم خود را زیر و رو کنیم هرگز نمی‌توانیم به صرف تحلیل مفاهیم خود و بدون استمداد از شهود به حاصل جمع پی

---

۱. سگنر (J. A. Segner) مؤلف کتاب *اصول حساب و هندسه* که اصل لاتینی آن به سال ۱۷۳۹ در گوتینگن و طبع دوم ترجمهٔ آلمانی آن به سال ۱۷۷۳ در شهر هال (Halle) انتشار یافته است. (م. ا.)

۲. به جای عبارت «بدین ترتیب،... به تصور در نیامده بود» در بخش مشابهی در *نقد عقل محض* (۱۶ـ۱۵ ب) چنین آمده است: «زیرا من اول عدد ۷ را می‌گیرم و به کمك انگشتان دستم، که شهودی است برای مفهوم ۵، آحادی را که از پیش یکجا برای حصول عدد ۵ در نظر آورده بودم، یك به یك در تصور خود به عدد ۷ می‌افزایم و بدین ترتیب می‌بینم که عدد ۱۲ پیدا می‌شود. در مفهوم حاصل جمعی که مساوی ۵+۷ باشد آنچه اندیشیده‌ام این است که ۷ باید به ۵ افزوده شود، نه اینکه این جمع مساوی عدد ۱۲ است.» (م. ا.)

بریم.

هیچ اصلی از هندسه محض نیز تحلیلی نیست. این که خط مستقیم کوتاهترین فاصلهٔ میان دو نقطه است یك قضیهٔ تألیفی است زیرا تصور من از مستقیم صرفاً یك کیفیت است و متضمن هیچ کمیتی نیست. بنابراین مفهوم **کوتاهترین**، بکلی اضافی است و نمی‌توان آن را از تحلیل مفهوم خط مستقیم به دست آورد، لذا باید از شهود مدد خواست که تألیف تنها به کمك آن ممکن است.

البته برخی اصول دیگر که مفروض هندسه‌دانان است حقیقتاً تحلیلی و مبتنی بر اصل امتناع تناقض است. لیکن استفادهٔ از آنها به عنوان قضایایی اتحادی[1] منحصراً برای ایجاد اتصال در زنجیرهٔ روش است و اصل محسوب نمی‌شوند، از این قبیل است قضیهٔ **الف=الف** که به معنی آن است که هر کلی مساوی خودش است، یا الف <(ب+الف) که به معنی آن است که کل بزرگتر از جزء خود است. با این حال، حتی همین قضایا، با آنکه برحسب صرف مفاهیم، صادق است، تنها از آن جهت در ریاضیات مورد قبول است که تمثل آنها در شهود میسر است.

آنچه[2] باعث می‌شود که ما عموماً معتقد باشیم محمول این گونه احکام ضروری، از قبل در مفهومی که داریم مندرج است و بالنتیجه حکم تحلیلی است، صرفاً ابهام عبارت است. زیرا ما باید در فکر، محمولی به مفهومی که داریم بیفزاییم و این ضرورت، لازمهٔ خود مفاهیم است. لکن مسأله این نیست که چه باید در فکر بدان مفهوم اضافه کنیم بلکه

---

1. identical propositions

۲. در اینجا نه در طبع اصلی *تمهیدات* و نه *نقد عقل محض*، پاراگراف جدیدی گشوده نشده است. بسیاری از مترجمان و شارحان متذکر شده‌اند که مرتبط دانستن این پاراگراف (که در آن سخن از احکامی است که به غلط تحلیلی فرض شده) با پاراگراف قبلی (که احکام موردبحث آن، احکام تحلیلی حقیقی است) معنی ندارد و معقول آن است که آن را با پاراگراف ماقبل پاراگراف اخیر مربوط بدانیم. این اشکال را می‌توان با جابجا کردن این پاراگراف و پاراگراف قبلی برطرف ساخت و شاید بهتر باشد پاراگراف قبلی را که با جملهٔ «برخی اصول دیگر...»آغاز می‌شود در حکم عبارتی داخل دو هلال ( ) و یا به عنوان یك پاورقی تلقی کنیم.

در آخر همین پاراگراف کنونی به جایی می‌رسیم که بخش مفصلی از کتاب که جابجا شده از آنجا شروع می‌شود و آن بخش مربوط به علوم طبیعی (صفحه ۱۰۲) که گمان می‌رود افتاده باشد می‌باید درهمین بخش جابجا شده قرار داشته باشد. باید فرض کنیم که نسخهٔ دست نوشت کانت و یا نمونه‌های مطبعی آن در این قسمت به مقدار معتنابهی دستخوش آشفتگی شده است. (م. ا.)

این است که ما در آن مفاهیم، ولو به صورت مبهم، چه تصور می کنیم. از اینجا معلوم می‌شود که محمول با آنکه در واقع بالضروره منضم به این مفاهیم است این انضمام بلاواسطه[۱] نیست بلکه به وساطت شهودی است که حضور آن نیز ضروری است.

اختلاف[۲] اساسی شناسایی ریاضی محض با دیگر شناساییهای مقدم بر تجربه این است که آن هیچگاه نباید به مدد مفاهیم بلکه باید همواره فقط با ساختن مفاهیم پیش رود (*نقد عقل*، صفحهٔ ۷۱۳)[۳]. بنابراین در قضایای ریاضی محض باید از مفهوم فراتر رفت و به محتوای شهود متناظر با آن دست یافت. از این‌رو این قضایا را هرگز نه می‌توان و نه می بایست ناشی از تحلیل مفاهیم، یعنی تحلیلی انگاشت و باید آنها را بدون استثناء تألیفی دانست.

من نمی‌توانم از ذکر این نکته خودداری کنم که غفلت از این امر، که اگر از آن غفلت نمی‌شد ساده و ظاهراً کم‌اهمیت بود، تا چه اندازه مایهٔ زیان فلسفه شده است. هیوم، چون خود را شایستهٔ آن دید تا همچون یك فیلسوف، کل قلمرو شناسایی محض مقدم برتجربه را، که فاهمهٔ آدمی خود را در آن صاحب متصرفات وسیعی می‌داند مدّنظر قرار دهد. مسامحةً یك ایالت کامل و در حقیقت مهمترین ایالت را که همانا ریاضیات محض بود، از آن جدا ساخت و چنین پنداشت که طبیعت و به تعبیر دیگر سازمان اساسی این ایالت مبتنی بر اصولی کاملا متفاوت است، که همان اصل امتناع تناقض باشد و بس و اگرچه او مثل من در قضایا یك تقسیمبندی مشخص و کلی پدید نیاورد و همین اصطلاحات رابکار نبرد، گویی دقیقاً چنین می‌گفت: ریاضیات محض صرفاً شامل قضایای تحلیلی است، اما مابعدالطبیعه متضمن قضایای تألیفی مقدم بر تجربه است. در اینجا او مرتکب خطایی بس بزرگ شد که آشکارا برای تصور کلّی او [از موضوع] عواقبی زیانبار درپی داشت. زیرا اگر چنین نکرده بود، پرسش خود را در خصوص منشأ احکام تألیفی ما، ازمفهوم متافیزیکی خود ازعلیت بسیار فراتر می برد و

---

۱. در اینجا در قسمت (ب ۱۷) *نقد عقل محض* چنین آمده است: «نه اندیشیده شده در خود مفهوم» (رجوع کنید به صفحهٔ ۹۸) (م. ا.)

۲. آغاز قسمتی که به اعتقاد مترجم انگلیسی در متن اصلی جابجا شده است. (م. ف.)

۳. رجوع کنید به *نقد عقل محض* (الف ۷۱۳، ب ۷۴۱). پیش از این در صفحهٔ ۹۶ بدین مطلب اشاره کرده‌ایم. (م. ا.)

آن را تا آنجا بسط می داد که امکان ریاضیات را به نحو مقدم بر تجربه نیز در بر گیرد، چرا که ناگزیر می بود ریاضیات را نیز تألیفی بگیرد، اما در آن صورت او دیگر هرگز نمی توانست قضایای متافیزیکی خود را بر صرف تجربه مبتنی بداند، زیرا که ناچار می شد اصول متعارفه[1] ریاضیات را نیز فرع تجربه بینگارد و او بسیار بصیرتر از آن بود که چنین کند. مابعدالطبیعه، به یمن مصاحبتی که بدین ترتیب [با ریاضیات] می یافت از خطر حقیر شمرده شدن مصون می ماند، زیرا لطماتی که آماج آنها مابعدالطبیعه بود مسلماً بر ریاضیات نیز وارد می آمد و هیوم هرگز نه چنین قصدی داشت و نه می توانست داشته باشد. بدین وجه این مرد تیزهوش متمایل به نظریاتی می شد قهراً مشابه آنچه ما اینك در صدد آن هستیم با این تفاوت که در آن صورت این نظریات از اسلوب سخن زیبای بی نظیر او برخوردار می گشت.

{[۳] **علم طبیعی**[2] (طبیعیات)، متضمن احکامی است تألیفی و مقدم بر تجربه، که در حکم اصول این علم است. من فقط به عنوان مثال، چند قضیه را شاهد می آورم: [از جمله] این قضیه را که در تمام تغییراتی که در عالم اجسام روی می دهد، مقدار ماده لایتغیر باقی می ماند، و یا اینکه در تمام تبادلات حرکت، عمل و عکس العمل می باید همواره با هم مساوی باشد. پیداست که این هر دو قضیه، نه تنها ضروری و از لحاظ منشأ **مقدم بر تجربه** است بلکه تألیفی نیز هست، چرا که من در مفهوم ماده ثبات آن را در نظر نمی گیرم بلکه فقط بودن آن را در مکانی که اشغال کرده است به تصور درمی آورم. بنابراین من واقعاً از مفهوم ماده فراتر می روم تا بر آن به نحو **مقدم بر تجربه**، فکراً چیزی را بیفزایم که در تصور آن نبوده است. بدین ترتیب این قضیه، نه تحلیلی، که

---

1. axioms

۲. در طبع اصلی کتاب، در دنبالهٔ این مطلب، پاراگراف «احکام متافیزیکی خاص بدون استثنا...» آمده است. اما در مقایسه قسمت ج بند دوم این کتاب با بخشهای چهارم و پنجم مقدمهٔ طبع دوم کتاب *نقد عقل* می بینیم کانت در اینجا سخن خود را در پایان قسمت ج بند دوم (یعنی قبل از آن قسمت جابجا شده) قطع کرده است، در حالیکه بخش چهارم آن مقدمه را با پاراگراف جدیدی در خصوص علوم طبیعی کامل می کند و به دنبال آن پاراگراف کوتاه دیگری می آورد که تقریباً نظیر پاراگراف شمارهٔ ۴ ماست. در پایان بندهای ۴ و ۵ این کتاب، ظاهراً به سیاق همان بخش چهارم مقدمه، علوم طبیعی به صورت پیوسته با ریاضیات ذکر شده است. بنابراین به گمان ما، در اینجا یك پاراگراف در خصوص علوم طبیعی مفقود شده است.

ما پاراگراف موردنظر را از کتاب *نقد عقل*، نقل کرده ایم و ظن ما بر آن است که پاراگراف گم شده از آنچه آورده ایم مفصلتر بوده است. (م. ا.)

تألیفی است و با این حال مقدم بر تجربه در فکر آمده است. سایر قضایای قسمت محض علم طبیعی نیز بدین گونه است.}

[۴][1] **احکام متافیزیکی به معنی اخص**[2] بدون استثنا همه تألیفی است. باید میان **احکام منسوب به مابعدالطبیعه**[3] و **احکام متافیزیکی به معنی اخص** فرق گذاشت. بسیاری از احکام نوع اول تحلیلی است، اما این گونه احکام صرفاً وسیله‌ای است برای وصول به احکامِ متافیزیکی که کل غایت این علم است و همواره تألیفی است. زیرا اگر مفهومی، مثلاً مفهوم جوهر، متعلق به مابعدالطبیعه باشد، احکامی هم که از صرف تحلیل این مفهوم ناشی می شود نیز ضرورتاً به مابعدالطبیعه تعلق دارد، مثل این حکم که جوهر آن است که فقط به عنوان موضوع وجود دارد و نظایر آن. ما کوشش می کنیم تا به وسیله تعدادی از این گونه احکام تحلیلی به تعریف یك مفهوم نزدیك شویم. اما چون تحلیل یك مفهوم محض فاهمه (از آن قبیل که در مابعدالطبیعه وجود دارد) به طریقی غیر از طریق تحلیل همه مفاهیم دیگر، حتی مفاهیم تجربی که به مابعدالطبیعه تعلق ندارد، (نظیر اینکه هوا یك سیال دارای خاصیت انبساط است که این خاصیت آن در هیچ درجه‌ای از سرما از بین نمی رود) صورت نمی گیرد، حکم تحلیلی، یك حکم متافیزیکی خاص نیست، هر چند خود آن مفهوم این چنین است. زیرا این علم را در ایجاد شناساییهای مقدم بر تجربه، خصوصیاتی است مختص به خود و بنابراین، این ایجاد را باید از اموری که مشترك میان این علم و کلیه شناساییهای دیگر حاصل از فاهمه است تمیز داد، بدین وجه فی المثل قضیهٔ هر آنچه در اشیاء جوهر است، ثابت است یك قضیهٔ تألیفی و متافیزیکی خاص است.

وقتی مفاهیم مقدم بر تجربه‌ای که مقوم ماده مابعدالطبیعه و مصالح ساختمان آن است بر طبق اصولی فراهم آمد، تحلیل این مفاهیم ارزش بسیار دارد. چنین تحلیلی را می توان، جدا از همه قضایای تألیفیی که مقوم خود مابعدالطبیعه است، در بخش مجزایی (به صورت نوعی فلسفهٔ تعریفی[4]) که منحصراً متضمن قضایای تحلیلی متعلق

---

۱. شماره ۴ در طبع اصلی کتاب نیامده است. (م. ا.)

2. properly metaphysical judgements

3. judgements belonging to metaphysics

۴. philosophia definitiva. نمونه‌ای که همه معاصران کانت آن را به خوبی می شناخته‌اند و عنوان آن ←

به مابعدالطبیعه باشد، نیز عرضه کرد. زیرا که این تحلیلها، به راستی در جای دیگری جز در مابعدالطبیعه، چندان بکار نمی آید و این به لحاظ آن قضایای تألیفیی است که می باید پس از تحلیل مفاهیم مقدم بر تجربه، از آنها بوجود آید.

بنابراین، ماحصل آنچه در این بند گفتیم این است که در مابعدالطبیعه ما اختصاصاً با قضایای تألیفی مقدم بر تجربه سروکار داریم و تنها همین قضایاست که غایت مابعدالطبیعه است و در واقع نیل بدان مستلزم تحلیل بسیاری از مفاهیم و احکام تحلیلی است و روش آن با روش سایر انواع شناسایی، که در آنها از تحلیل فقط برای مزید توضیح مفاهیم استفاده می شود فرقی ندارد. لیکن تولید شناسایی مقدم بر تجربه هم برحسب شهود و هم برحسب مفاهیم و بالاخره همچنین تولید قضایای تألیفی مقدم بر تجربه در شناسایی فلسفی است که مقوم مضمون و محتوای اساسی مابعدالطبیعه است.[1]

(۳)

تبصره

درباب انقسام کلی احکام به تحلیلی و تألیفی

این انقسام امری است که در نقادی فاهمهٔ آدمی از آن گزیری نیست و لذا شایسته است که در آنجا مرسوم و متعارف شود. من هیچ جای دیگری سراغ ندارم که در آن این انقسام بدین اندازه مفید افتاده باشد و همین نکته را نیز موجب غفلت فیلسوفان جزمی مذهب از این امر، که می بایست خودبه‌خود آشکار می شده، می دانم. آنان همواره منابع مابعدالطبیعه را بجای آنکه در خارج از آن،به طور کلی در قوانین محض عقل جستجو کنند، در درون خود مابعدالطبیعه می جستند و فیلسوفان نامداری چون ولف و به اقتفای



مبین مورد استفادهٔ این اصطلاح است، کتابی است از «ف. ك. باومیستر» Fr. Chr. Baumeister که نام آن چنین است:

philosophia definitiva, h. e. *definitions philosophicae ex systemate celeb. wolfi in unum collecate*

که طبع اول آن در ۱۷۳۳ و طبع سوم آن در ۱۷۷۱ در ویتنبرگ انتشار یافته است. (م. ا.)

۱. پایان قسمت جابجا شده. (م. ا.)

او حکیمی چون بوم گارتن[۱] اثبات اصل جهت کافی را که تألیفی بودن آن واضح است از اصل امتناع تناقض می خواستند. اما، از طرف دیگر، من، نشانی از این انقسام را در رسالهٔ لاك درباب فاهمهٔ آدمی یافته‌ام. زیرا که او در بند نهم به بعد از فصل سوم دفتر چهارم، پس از اینکه قبلاً دربارهٔ طرق مختلف مرتبط ساختن تصویرات در احکام[۲] با منابع آنها بحث کرده بود و یکی را در عینیت یا غیریت (احکام تحلیلی)[۳] و دیگری را در وجود تصویرات در یك موضوع[۴] (احکام تألیفی) یافته بود؛ در بند دهم اذعان می کند که شناخت (مقدم بر تجربهٔ) ما از این نوع دوم بسیار اندك و تقریباً هیچ است.[۵] اما سخن او در خصوص این قسم شناسایی، آن مقدار که مشخص است و به‌صورت قاعده در-آمده به اندازه‌ای ناچیز است که اگر توجه هیچ کس حتی هیوم را بدین گونه قضایا برنینگیخته، جای تعجب نیست، چرا که این گونه اصول کلی و در عین حال مشخص را نمی توان به سهولت از دیگرانی که فقط شبح مبهمی از آنها در پیش چشم دارند، یاد گرفت. هر کس می باید نخست خود و با فکر خود بدین اصول پی برد، سپس آنها را در

---

۱. کریستین ولف (Christian Wolff ۱۶۷۹ـ۱۷۵۴) سر حلقهٔ فیلسوفانی که فلسفهٔ آنان به فلسفهٔ «لایب نیتسی ـ ولفی» موسوم گشت و شاگرد و جانشین او ا. ج. بوم گارتن (A.G. Baumgarten ۱۷۱۴ـ۱۷۶۲) که کتاب *مابعدالطبیعه* او نخست در ۱۷۳۹ انتشار یافت و پس از آن مکرر به طبع رسید و کانت زمانی آن را در درسهای خود به عنوان کتاب درسی انتخاب کرده بود. (م. ا.)

۲. لاك در بند هفتم فصل سوم دفتر چهارم رساله می نویسد: «ایجاب و سلبهایی که ما در خصوص صورتهای ذهنی خود بعمل می آوریم، چنانکه پیش از این هم به طور کلی متذکر شده‌ام، می تواند به یکی از این چهار قسم عینیت و معیت و نسبت و واقعیت خارجی مؤول گردد.»

۳. بند هشتم از فصل سوم دفتر چهارم «علم ما به عینیت و غیریت...»

۴. بند نهم از فصل سوم دفتر چهارم: «زیرا که صورتهای ذهنی ما از انواع جوهرها، چنانکه پیشتر گفته‌ام، چیزی جز اجتماع خاصی از صورتهای بسیطی که در موضوع واحدی اتحاد یافته و با یکدیگر مقارنت پیدا کرده باشند نیست...» لاك در اینجا و در سراسر رساله خود اصطلاح موضوع (subject) را به همان معنا که جوهر بالنسبه به محمول، موضوع است بکار می برد و بدین قرار از لفظ موضوع، همان شیء مدرك را اراده می کند و حال آنکه کانت موضوع را آشکارا در اینجا به معنی فاعل ادراك بکار می برد. (م. ا.)

۵. بند دهم از فصل سوم از دفتر چهارم: «این [شناخت معیت]، گرچه بخشی وزین و در خور توجه از علم آدمی است، با این حال بسیار محدود و مطلقاً نادر است. دلیل این امر آنست که تصورات بسیطی که تصورات مرکب ما راجع به جواهر، از آنها ساخته شده، غالباً چنانند که طبیعتاً خود، حامل هیچگونه نسبت ضروری یا ناهمسازی مشهودی با هیچ یك از تصورات بسیط دیگر نیستند تا ما بتوانیم از معیت اینها با آن تصورات باخبر شویم». (م. ا.)

جای دیگر نیز خواهد یافت، در جایی که یقیناً پیش از آن نمی توانست آنها را بیابد، زیرا که مؤلفان خود نیز نمی‌دانسته‌اند که اشارات آنان مبتنی بر چنان معنایی است. اما کسانی که خود هرگز صاحب نظر نبوده اند لاجرم این فراست را دارند که بتوانند پس از آنکه دیگران همه چیز را بدیشان نشان دادند، آن همه را در آنچه قبلاً گفته شده بوده است و معهذا هیچ کس قبلاً نتوانسته بود بیابد، کشف کنند.

مسأله کلی[1] تمهیدات

آیا مابعدالطبیعه اصولا ممکن است؟

(۴)

اگر مابعدالطبیعه واقعاً به صورت یك علم در آمده بود؛ اگر ما می توانستیم بگوییم: این است مابعدالطبیعه، و شما راست آموختن آن، و حقیقت آن از خود آن بر شما به نحوی قاطع و پایدار ثابت خواهد شد، در آن صورت چنین پرسشی لازم نبود و تنها پرسشی که باقی می ماند این بود که مابعدالطبیعه چگونه ممکن شده است و عقل چگونه باید آن را تحصیل کند و این نیز بیش از آنکه به اثبات وجود مابعدالطبیعه مربوط باشد محکی جهت سنجش فراست خود ما می بود. اما در این مورد، مدار امور چندان بر وفق مراد آدمی نبوده است. هیچ کتاب واحدی وجود ندارد که بتوان آن را آن گونه که می توان کتاب اقلیدس را عرضه کرد، نشان داد و گفت: این مابعدالطبیعه است و اینجاست که می توانید به غایت قصوای این علم، یعنی به شناخت وجود اعلی و عالم عقبی که با اصول عقل محض مبرهن گشته است، نائل آیید. البته ممکن است قضایای بسیاری که یقینی بودن آنها به برهان ثابت شده و در آنها چون وچرایی نشده، بر ما عرضه شود، اما این قضایا بدون استثنا تحلیلی است و به مواد و مصالح بنای مابعدالطبیعه مربوط است نه به گسترش شناسایی ما، که مخصوصاً همان مطلوبی است که ما می خواهیم با

---

۱. برخی از شارحان گفته‌اند که کلی را در اینجا باید به معنی اصلی و در سر فصل بند ۵ به معنی تعمیم یافته دانست. (رجوع شود به صفحه ۳۸۰ جلد یکم شرح «فایهینگر» بر *تمهیدات*). (م. ا.)

مابعدالطبیعه بدان نائل آییم (قسمت ج از بند ۲)[۱] حال اگر شما قضایای تألیفی (مثلاً اصل جهت کافی) را عرضه دارید که آنها را با اینکه مکلف به اثبات هستید، هرگز به صرف عقل و مقدم بر تجربه مبرهن نساخته‌اید و ما از راه مماشات پذیرفته‌ایم، چون بخواهید از آنها برای وصول به منظور اصلی خود استفاده کنید همواره به قضایایی مؤدّی می‌شوید چنان نامقبول و نامتیقن، که در تمام ازمنه، مابعدالطبیعه‌ای مابعدالطبیعهٔ دیگری را چه با آن قضایا و چه با دلایل اثبات آنها رد کرده است و بدین‌وجه اساس داعیهٔ خود را برای مقبولیت مداوم ویران ساخته است. بی‌شك همان کوششهایی که برای بوجود آوردن چنین علمی صورت گرفته، نخستین علت ظهور سریع شکاکیت بوده است، این طغیانی که از عقل نسبت به خود آن به ظهور رسیده جز ناامیدی کامل از برآورده شدن مهمترین اغراض عقل، منشئی نمی‌تواند داشته باشد. زیرا بسیار زودتر از آنکه طبیعت مطابق روشی خاص مورد تحقیق واقع شود، عقل، که از رهگذر تجربه‌های عادی تا اندازه‌ای ورزیدگی یافته بود، به تنهایی و جداگانه طرف سؤال واقع شد، چرا که عقل، همواره در نزد ماست و حال آنکه قوانین طبیعت را معمولاً جز با مشقت نمی‌توان یافت. و بدین‌گونه مابعدالطبیعه چون کفی برروی آب، شناور شد، منتها بدین صورت که چون کفی که قبلاً برآمده بود زایل می‌گشت، همان دم کف دیگری روی آب رخ می‌نمود و گروهی با اشتیاق در صدد گرفتن آن برمی‌آمدند و بقیه نیز به جای آنکه در جستجوی علت این پدیدار، به اعماق نظر افکنند، چنین می‌پنداشتند که با استهزای تلاش عبث آن دیگران، خردمندی خود را جلوه‌گر ساخته‌اند.[۲]

در عین ملالت از مذهب جزم که به ما هیچ نمی‌آموزد و هم از شکاکیت که هیچ نویدی نمی‌دهد، حتی آرامش خاطری را که در جهل و بی‌خبری هست؛ در حالی که اهمیت معرفتی که ما نیازمند آنیم شوق طلب را در ما برمی‌انگیزد و تجربهٔ ممتد اعتماد ما را نسبت به همهٔ دانشی که به زعم خود داشتیم و چنان می‌نمود که از عقل محض

---

۱. رجوع شود به صفحهٔ ۴۵ (مطلبی که کانت در اینجا از قست ج بند ۲ بدان ارجاع می‌دهد، جزء قسمتی از این بند است که در طبع اصلی کتاب به اشتباه در ضمن بند ۴ آمده بود. این ارجاع کانت، دلیل قاطعی است که به موجب آن، انتقال یافتن این قسمت به جای مناسب آن، موجه می‌گردد.) (م. ا.)

۲. قسمتی که در واقع به بند ۲ تعلق داشته و به غلط جابجا شده بوده از اینجا آغاز می‌شده است. (م. ا.)

حاصل آمده است متزلزل ساخته است چه می توانیم کرد جز این که این پرسش نقادانه را که با پاسخ آن می توانیم به راه و رسم آیندهٔ خود انتظام بخشیم مطرح سازیم که **آیا مابعدالطبیعه اصولاً ممکن است؟** اما این پرسش را نباید با ایراد اعتراضات شکاکانه بر اقوال خاصی از یك مابعدالطبیعهٔ موجود (زیرا در حال حاضر ما هنوز بر معتبر بودن هیچ مابعدالطبیعه‌ای صحه نگذاشته‌ایم) بلکه می باید بر اساس مفهوم این علم، که فعلاً وجود خود آن محل نزاع است، پاسخ گفت.

در کتاب *نقد عقل محض* من این مسأله را به نحو تألیفی مورد بحث قرار داده‌ام، یعنی در خود عقل محض پژوهش کرده‌ام و کوشیده‌ام تا در این منبع هم عناصر آن و هم قوانین استفاده محض از آن را برحسب اصول معین سازم. این کار مشکلی است و خواننده‌ای می خواهد مصمم به اینکه به تدریج در نظامی که فقط بر عقل مبتنی است غور کند، نظامی که در آن سعی بر آن بوده است که شناسایی، بی استعانت از امری دیگر، از بذر اولیه خود آن بروید و نمو کند. اما این *تمهیدات* را باید تمریناتی مقدماتی بشمار آورد، مشعر بر اینکه چنانچه علمی ممکن باشد، برای تحقق آن و نه برای شرح و بیان آن، چه باید کرد. در این *تمهیدات* باید در جستجوی تکیه‌گاهی بود که قابل اعتماد بودن آن از پیش معلوم باشد تا بتوان آن را با اطمینان مبدأ قرار داد و به منابعی دست یافت که هنوز ناشناخته مانده، و با کشف آنها نه تنها آنچه قبلاً می دانسته‌ایم تبیین خواهد شد بلکه بخش وسیعی از شناسایی که منحصراً از همین منابع ناشی می شود نیز آشکار خواهد گشت. بنابراین، روش *تمهیدات*، بخصوص در مواردی که باید به منزلهٔ تمهید مقدمات یك مابعدالطبیعهٔ آینده محسوب شود، **تحلیلی** است.

خوشبختانه در این مورد، اگرچه نمی توانیم مابعدالطبیعه را به عنوان یك علم، **موجود** فرض کنیم، می توانیم با اطمینان بگوییم بعضی شناساییهای تألیفی محض **مقدم بر تجربه**، که همانا **ریاضیات محض** و **علوم طبیعی محض** است، موجود و معلوم است، زیرا که هردو، مشتمل بر قضایایی است که به‌طورکلی صدق بعضی از آنها از طریق عقل بالضروره متیقن شناخته شده و صدق بعضی دیگر در عین حال که مستقل از تجربه‌اند به حکم مقبولیت عامی که مبتنی بر تجربه است محرز گشته است. بدین‌وجه، ما لااقل دارای شناختی هستیم تألیفی و **مقدم بر تجربه** که چون‌وچرایی در آن راه ندارد و ناچار نیستیم بپرسیم آیا چنین معرفتی ممکن است یا نه (زیرا که خود

موجود است) بلکه فقط باید بپرسیم آن شناسایی **چگونه ممکن شده است** تا بتوانیم با استفاده از مبدأ[1] امکان این شناسایی موجود، امکان همه شناساییهای تألیفی **مقدم بر تجربه** دیگر را استنتاج کنیم.

1. principle

تمهیدات

مسأله کلی

شناخت ناشی از عقل محض چگونه ممکن است؟

(۵)

پیش از این تفاوت بارز احکام تحلیلی و تألیفی را ملاحظه کردیم. امکان قضایای تحلیلی را به سهولت می‌توان درك کرد، زیرا که این قضایا صرفاً مبتنی بر اصل امتناع تناقض است. امکان قضایای تألیفی مؤخّر از تجربه[1] یعنی قضایای حاصل از تجربه نیز محتاج تبیین خاصی نیست، زیرا تجربه، خود جز بهم پیوستن (تألیف) مداوم ادراکات نیست. از این قرار فقط قضایای تألیفی مقدم بر تجربه می‌ماند که لازم است درباب امکان آنها جستجو و تحقیق شود زیرا که این قضایا می‌باید مبتنی بر اصولی غیر از اصل امتناع تناقض باشد.

لکن در اینجا ما نباید در جستجوی امکان این قضایا باشیم، یعنی نباید بپرسیم که آیا **این گونه قضایا ممکن است یا نه** زیرا که از این قضایا بسیار هست که با یقین تردیدناپذیری معلوم شده است و از آنجا که روشی که ما اکنون پیش گرفته‌ایم، تحلیلی

---

1. a posteriori

است از اینجا آغاز می‌کنیم که: چنین شناسایی تألیفی و عقلی محضی واقعاً موجود است. اما آنچه اکنون می‌باید مورد تحقیق قرار دهیم، مبنای این امکان است و باید بپرسیم چنین شناختی چگونه ممکن است، تا بتوانیم در مقامی باشیم که از مبادی امکان آن، شرایط بکاربستن و قلمرو و حدود آن را معین سازیم. بنابراین به بیان دقیق طلبگی، مسألهٔ خاصی که همه چیز منوط بدان است، این است که:

چگونه قضایای تألیفی مقدم بر تجربه ممکن است؟

در عنوان این بحث، من این پرسش را به تعبیر دیگری بیان کردم تا فهم آن برای همگان میسر باشد، بدین معنی که آن را به صورت سؤالی دربارهٔ شناخت ناشی از عقل محض مطرح ساختم و توانستم بی‌آنکه بر بینش مطلوب ما زیانی وارد آید، چنین کنم زیرا، چون در اینجا ما منحصراً به مابعدالطبیعه و منابع آن نظر داریم، امیدوارم خواننده با توجه به تذکری که قبلا داده شده، همواره توجه داشته باشد که: در اینجا هر وقت سخن از شناخت ناشی از عقل محض در میان است هرگز مسألهٔ شناخت تحلیلی مطرح نیست و منحصراً شناخت تألیفی موردنظر است.[۱]

برجا ماندن مابعدالطبیعه یا فروریختن آن، و بالنتیجه موجودیت آن، یکسره در گرو حل این مسأله است. همه کس می‌تواند آراء خود را در مابعدالطبیعه به گونهٔ دلخواه خویش موجه جلوه دهد و می‌تواند نتایج را تا آنجا برروی هم بینبارد که ما را دچار خفقان سازد، اما مادام که مقدمتاً نتوانسته باشد بدین پرسش پاسخی رضایت‌بخش دهد، من به خود حق می‌دهم که بگویم: این همه، فلسفهٔ بیهوده و بی‌پایه و حکمت کاذب است. شما به نام عقل محض سخن می‌گویید و به زعم خویش آن را آفرینندهٔ

---

۱. در جریان توسعهٔ تدریجی دانش، بعضی اصطلاحات که به صورت متعارف و مرسوم در آمده و از بدو طفولیت علم رایج بوده، قهراً غیردقیق و نامناسب خواهد شد و این خطر پیش خواهد آمد که مورد استعمال جدید و مناسبتری از آن اصطلاحات با مورد استعمال قبلی آنها اشتباه شود. روش تحلیلی، وقتی معنایی متضاد با روش تألیفی از آن اراده شود، امری است بکلی غیر از مجموعه‌ای از قضایای تحلیلی. این روش بدین معنی است که شخص ابتدائاً نتیجه‌ای را که مطلوب اوست مسلم می‌انگارد و از آنجا به سوی شرایطی که آن نتیجه منحصراً با احراز آن شرایط ممکن می‌شود پیش می‌رود. در این روش که تحلیل ریاضی را می‌توان مثالی از آن دانست، غالباً جز قضایای تألیفی بکار نمی‌آید و شاید بهتر باشد آن را روش **بازگشتی** (regressive) بنامیم تا از روش تألیفی یا **پیشرفتی** (progressive) متمایز گردد. لفظ **تحلیل** (analytic) بر یکی از ابواب مهم منطق نیز اطلاق می‌شود که منطق حقیقت است و ضد جدل (dialectic) است و اختصاصی به تصدیقات تحلیلی یا تألیفی ندارد. (کانت)

شناساییهایی مقدم بر تجربه می‌دانید، آن هم نه فقط از طریق تحلیل مفاهیم معلوم، بلکه با استفاده از رابطه‌های جدیدی که مبتنی بر اصل امتناع تناقض نیست و مع‌هذا می‌پندارید که آنها را به خیال خود با قطع نظر از تجربه، ادراك می‌کنید. چگونه بدین نتیجه رسیده‌اید و این دعاوی را چگونه موجه می‌نمایید؟ این نیز پذیرفته نیست که به تأیید عقل مشترك استناد کنید، چرا که این شاهدی است که اعتبارش جز شایعات افواهی اساسی ندارد. هُراس می‌گوید:

«هر آنچه بدین صورت بر من عرضه کنید، از آن بیزارم و بدان بی‌اعتقاد.»

به همان اندازه که پاسخ گفتن بدین پرسش اجتناب‌ناپذیر است دشوار نیز هست و هر چند علت اصلی اینکه چرا از دیر باز به پاسخ آن برنخاسته‌اند این است که چنین سؤالی تا کنون به ذهن کسی خطور نکرده بوده است، علت دیگر آن این است که دادن پاسخی قانع کننده به همین یك سؤال، بیش از تألیف مفصلترین کتابی در مابعدالطبیعه، از آن قبیل که در بادی امر مؤلف آن در آن امید جاودانه شدن می‌بندد، به تفکری عمیق و مداوم و زحمت بار نیازمند است. هر خوانندهٔ هوشیاری که به دقت دربارهٔ آنچه لازمهٔ [حل] این مشکل است بیندیشد از دشواری آن در وهلهٔ اول خواهد ترسید و آن را لاینحل خواهد پنداشت، و اگر این گونه شناساییهای تألیفی و مقدم بر تجربه واقعاً وجود نداشته باشد، حل آن را بکلی ممتنع خواهد دانست؛ و این براستی همان ماجرایی است که بر دیوید هیوم گذشت، هر چند وی مسأله را با کلیتی که در اینجا دارد و باید هم داشته باشد تا پاسخ آن نسبت به تمام مابعدالطبیعه قاطع باشد، منظور نظر قرار نداده بود. سخن آن مرد تیزبین این بود که چون مفهومی را در نظر آورم چگونه ممکن است بتوانم از آن فراتر روم و مفهوم دیگری را که متضمن نیست با آن مرتبط سازم، آن هم چنان ارتباطی که گویی مفهوم دوم بالضروره متعلق به مفهوم اول است. این گونه رابطه‌ها فقط از تجربه مستفاد تواند شد (او از این مشکل، که آن را امری محال می‌پنداشت، چنین نتیجه گرفت) و همهٔ این ضرورت پنداری، یا به تعبیر دیگر، این شناخت مقدم بر تجربهٔ پنداری، جز عادتی طولانی به اینکه آنچه می‌یابیم حقیقی است و بالنتیجه جز عینی پنداشتن ضرورتی ذهنی، نیست.

اگر خواننده از این همه رنج و زحمتی که من در حل این مسأله بدو خواهم داد شکایت دارد، لاجرم باید بکوشد تا خود آن را از راه آسانتری حل کند. در آن صورت

بعید نیست نسبت بدان کس که چنین تحقیق عمیقی را بجای او بر عهده گرفته است اظهار امتنان کند و حتی با توجه به طبیعت مسأله، از اینکه حل آن بدین آسانی ممکن گشته است دچار شگفتی شود. به بهای رنج سالیان دراز است که این مشکل در کلیترین صورت آن (بدان معنی که ریاضیدانان از این کلمه اراده می کنند، یعنی مشتمل بر جمیع موارد) حل شده و سرانجام توانایی عرضه آن به خواننده به شیوه‌ای تحلیلی بدست آمده است

بنابراین، همه متعاطیان مابعدالطبیعه، مادام که پاسخ رضایت بخشی بدین پرسش که **شناساییهای تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است** نداده‌اند، رسماً و قانوناً از سمت خود معلقند. چرا که اینان اگر از جانب عقل محض، چیزی برای عرضه به ما آورده‌اند، اعتبارنامه‌ای که می باید ارائه دهند تنها در همین پاسخ نهفته است. در غیر این صورت انتظاری جز این نباید داشته باشند که مردم عاقلی که این همه فریب آنان را خورده‌اند، بی‌آنکه به دستاورد آنان نظری اندازند جملگی از آنان روی برتابند.

اما، از سوی دیگر، اگر اینان می‌خواهند که همچنان بر حرفهٔ خود باقی بمانند و نمی‌خواهند نام **علم** بر آن نهند بلکه خود آن را **فن** مفیدی جهت اقناع عقل مشترك عرفی تلقی می کنند، البته بازداشتن آنان از چنین حرفه‌ای دور از انصاف است. در این صورت آنان، چنانکه شایستهٔ بیان یك عقیدهٔ معقول است با فروتنی سخن خواهند گفت و اذعان خواهند داشت که مجاز نیستند در خصوص آنچه فراتر از حدود همهٔ تجربه‌های ممکن است حتی **حدسی** بزنند تا چه رسد که چیزی **بدانند** بلکه فقط می توانند آنچه را که ممکن و بلکه برای هدایت فهم و اراده در زندگی واجب است (آنهم نه در تفکر نظری، که باید از آن دست بردارند بلکه صرفاً برای استفادهٔ در عمل) **فرض** کنند. تنها در این صورت است که می توان اینان را مردمی مفید و عاقل توصیف کرد و هر چه بیشتر از عنوان **متعاطی مابعدالطبیعه**[1] صرف نظر کنند بیشتر شایستهٔ این توصیفند، زیرا متعاطی مابعدالطبیعه را غرض آن است که فیلسوفی باشد اهل نظر، و آنجا که احکام مقدم بر تجربه موردنظر است محلی برای تمسك به احتمالهای ضعیف نیست (زیرا مقدم برتجربه بودن در حکم ضروری بودن است)، اینان را نمی توان اجازه داد که به حدس و احتمال بپردازند. سخن ایشان باید علم باشد والا خود هیچ نیست.

1. metaphysician

می‌توان گفت که تمامی فلسفهٔ استعلایی[1]، که مقدمهٔ ضروری هر مابعدالطبیعه‌ای است جز حل کامل همین مسأله‌ای که اینجا مطرح شده نیست، منتها با شیوه‌ای منظم و شامل تمام جزئیات؛ پس می‌توان گفت، که تاکنون ما هرگز فلسفهٔ استعلائی نداشته‌ایم؛ زیرا آنچه بدین نام موسوم است در واقع بخشی از مابعدالطبیعه است و حال آنکه قبلاً با این علم باید امکان مابعدالطبیعه را محرز ساخت و هم از این‌روست که باید بر هر مابعدالطبیعه‌ای مقدم باشد. فقط برای جواب مقتضی به این یك سؤال نیازمند علم کاملی هستیم که محروم از کمك علوم دیگر، خود کاملاً علم جدیدی است و بنابراین عجب نیست اگر حل این مسأله با دشواری و رنج و حتی ابهام همراه باشد.

اکنون که در حل این مسأله روش تحلیلی پیش گرفته‌ایم که در آن از ابتدا فرض بر آن است که این گونه شناختهای حاصل از عقل محض واقعاً وجود دارد، فقط به دو علم حاصل از شناسایی نظری (که فقط همان در اینجا موردنظر ماست) یعنی **ریاضیات محض** و **فیزیك محض** می‌توانیم متوسل شویم، زیرا تنها در این دو علم است که اشیاء از طریق شهود بر ما عیان می‌گردد و چنانچه شناختی **مقدم برتجربه** در آنها باشد، صدق آن، **به نحو انضمامی**[2] در مطابقت آن با متعلق خود برای ما روشن می‌گردد، یعنی وجود واقعی خود آنها محرز می‌گردد و از آنجا ما می‌توانیم با پیش گرفتن روش تحلیلی تا مبدأ امکان آن برویم. بدین نحو، کاربسی آسانتر خواهد شد زیرا که ملاحظات کلی در آنجا نه فقط بر امور واقعی منطبق شده بلکه از آنها برخاسته است و حال آنکه در روش تألیفی این ملاحظات کلی را باید **به نحو کاملاً انتزاعی**[3] از مفاهیم استنتاج کرد.

برای آنکه بتوانیم از این دو نوع شناسایی محض **مقدم برتجربه** که هر دو واقعی و با اساس است به نوع ممکنی از شناسایی که مطلوب ماست، یعنی به مابعدالطبیعه‌ای که علم باشد راه یابیم، باید مسأله اصلی موردبحث خود را شامل آنچه مابعدالطبیعه از آن برخاسته و اساس آن است نیز بدانیم و آن همان شناخت **مقدم برتجربه‌ای است که فقط** به طور طبیعی به ما داده شده گرچه حقیقت آن محل تردید است و همان شناخت است که معمولاً بی آنکه دربارهٔ امکان آن نقادانه بحث و فحص شود امعان نظر دربارهٔ آن را مابعدالطبیعه خوانده‌اند و به طور خلاصه آن همان استعداد طبیعی برای این چنین علمی است.

1. transcendental philosophy 2. in concreto 3. in abstracto

بدین‌وجه سؤال استعلایی شامل این چهار مسأله است که متوالیاً راه‌حل آنها نشان داده خواهد شد.

۱) ریاضیات محض چگونه ممکن است؟

۲) علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟

۳) مابعدالطبیعه به طور کلی چگونه ممکن است؟

۴) مابعدالطبیعه به عنوان یك علم چگونه ممکن است؟

با آنکه در حل این مسائل غرض عمده ارائه محتوای اصلی کتاب *نقد عقل محض* است، می‌توان دید که این راه‌حل خصوصیتی نیز دارد که فی نفسه در خور توجه است و آن این است که ما در خود عقل، در جستجوی سرچشمه‌های علوم معینی هستیم و از این طریق با همین جستجو، قدرت شناسایی مقدم بر تجربهٔ عقل را مورد پژوهش و سنجش قرار می‌دهیم. پس فایده‌ای نصیب این علوم خواهد شد که اگر به محتوای آنها مربوط نیست به طرز استفاده صحیح از آنها مربوط است و با روشن شدن مسألهٔ مهمتری که مسألهٔ منشأ مشترك آنهاست در عین حال، فرصتی به دست می‌آید تا ماهیت هر یك از آنها با وضوح بیشتری آشکار گردد.

مسألهٔ استعلایی اصلی

بخش اول

ریاضیات محض چگونه ممکن است؟

(۶)

اینك ماییم و شناسایی عظیم و مسلمی که وسعت میدان آن هم اکنون تحسین انگیز است و در آینده نیز امید می‌رود گسترشی نامحدود داشته باشد، شناختی که تماماً واجد یقین قطعی یعنی واجد ضرورت مطلق است و لذا بر هیچ مبنای تجربی استوار نیست، محصول محض عقل است و مهمتر از این همه، یکسره تألیفی است: «عقل آدمی چگونه توانسته است چنین معرفتی بکلی مقدم بر تجربه بوجود آورد؟» آیا این قوه، که نه بر تجربه مبتنی است و نه می‌تواند باشد، مستلزم این نیست که برای شناسایی منشئی باشد مقدم بر تجربه که هر چند عمیقاً پنهان است می‌توان آن را در این آثاری که دارد به شرط آنکه قرائن حاکی از آن آثار به دقت تعقیب شود، جلوه‌گر دید.

(۷)

خصوصیتی که در تمامی شناخت ریاضی مشهود است اینست که نخست می‌باید مفهوم آن در شهود، و به نحو مقدم بر تجربه یعنی در شهودی که تجربی نبوده بلکه محض است به تمثل درآید. بدون این وسیله نمی‌توان در ریاضیات قدمی پیش رفت. از

این رو احکام آن همواره **شهودی**[1] است و حال آنکه فلسفه، برخلاف آن، باید احکامی داشته باشد **استنتاجی**[2]، حاصل از صرف مفاهیم که هرچندمی توان قضایای ضروری آن را از طریق شهود به نمایش گذاشت هرگزنمی توان آنها را از آن استنتاج کرد. از ملاحظهٔ این امر در خصوص ماهیت ریاضیات، قرینه‌ای دربارهٔ اولین و مهمترین شرط امکان آن به دست می آید، و آن اینکه مبنای ریاضیات باید **شهود محضی** باشد که در آن همهٔ مفاهیم ریاضی به **نحو انضمامی** و در عین حال **مقدم بر تجربه** ممثل گردد و یا چنانکه مصطلح است **ساخته شود**[3] اگر بتوانیم این شهود محض و [سرّ] امکان آن را کشف کنیم، به سهولت خواهیم توانست مبین سازیم که چگونه قضایای تألیفی مقدم بر تجربه در ریاضیات محض ممکن شده و چگونه خود این علم نیز ممکن است، زیرا همان طور که شهود تجربی ممکن می سازد که بدون اشکال مفهومی را که از متعلق یك شهود[4] داریم در تجربه با محمولهای جدیدی که از طریق شهود حاصل شده است به نحو تألیفی گسترش دهیم، شهود محض نیز چنین امری را ممکن می سازد با این تفاوت که در مورد اخیر احکام تألیفی به نحو مقدم بر تجربه یقینی است و ضروری، و حال آنکه در شهود تجربی متیقن بودن این احکام منحصراً تجربی و به نحو **مؤخّر از تجربه** است زیرا که آن فقط شامل اموری است که از شهود تجربی غیرضروری حاصل می آید در حالی که محتوای احکام تألیفی محض همه آن است که بالضروره از شهود محض مستفاد می شود، زیرا که آن، از آن جهت که شهود مقدم بر تجربه است **قبل از هرگونه تجربه** یا هر ادراك خاصی با مفهوم، ملازمهٔ انفکاك ناپذیر دارد.

(۸)

اما به نظر می رسد که این قدم، بجای آنکه از دشواری بکاهد بدان افزوده است زیرا اکنون این سؤال پیش می آید که: **چگونه ممکن است از امری شهود مقدم بر تجربه داشت؟** شهود، تصوری است که بلاواسطه تابع حضور متعلق آن است لذا به نظر

---

1. intuitive 2. discursive

۳. رجوع کنید به نقد عقل صفحهٔ ۷۱۳. (کانت). منظور کانت مواضع ۷۱۳ الف و ۷۴۱ ب از نقد عقل است که پیش از این نیز در صفحات ۳۶ و ۴۳ ذکر شده است (م. ا.)

4. object of intuition

می آید که داشتن شهودی که از اصل مقدم بر تجربه باشد ناممکن است زیرا در این صورت لازم می آید که شهود بدون اینکه مربوط به چیزی باشد که قبلاً مشهود بوده یا فعلاً هست حاصل گردد و بالنتیجه شهود نباشد. البته مفاهیم، طبیعتاً چنانند که ما بخوبی می توانیم برخی از آنها رامقدم بر تجربه نزد خود بسازیم، بدون آنکه خود با شیء رابطهٔ مستقیمی داشته باشیم، از این قبیل است مفاهیمی که مضمون آنها تصوری کلی از شیء است، مانند مفهوم کمیت و علت و امثال آن. لکن حتی برای آنکه همین مفاهیم نیز خالی از وجه و معنی نباشد باید به نحو انضمامی مورد استفاده قرار گیرد یعنی بر شهودی که متعلقی از همین مفاهیم را بدست دهد اطلاق شود. حال باید دید چگونه ممکن است شهود شیء بر خود شیء تقدم داشته باشد؟

(۹)

اگر قرار بود شهود ما طبیعتاً نمایشگر اشیاء چنانکه در نفس الامر هستند باشد، هرگز ممکن نبود مقدم بر تجربه شهودی صورت گیرد و شهود همواره تجربی می بود. زیرا من تنها در صورتی می توانم به حقیقت نفس الامری شیء آگاه شوم که شیء مشهود من گردد و به من داده شده باشد. البته باز هم نمی توان فهمید که چگونه ممکن است شهود شیئی که حاضر است موجب شود که من آن را چنانکه فی نفسه هست بشناسم، چرا که ناممکن است خواص آن به قوهٔ مصوّره[1] من انتقال یابد، لیکن حتی اگر امکان چنین انتقالی را بپذیریم چنان شهودی مقدم بر تجربه یعنی پیش از حضور شیء نزد من، صورت پذیر نخواهد بود، زیرا بدون حضور شیء، هیچ مأخذی که بتوان تصویرات ذهنی را بدان ارجاع داد، متصور نیست، مگر آنکه شهود بر اساس الهام صورت گرفته باشد. از این قرار، برای آنکه شهود من، بر وجود واقعی شیء تقدم داشته باشد و به صورت شناخت مقدم بر تجربه در آید، تنها یك وجه وجود دارد و آن اینست که آن شهود شامل امری جز صورت حساسیت[2] نباشد، صورتی که در من به عنوان فاعل شناسایی بر همهٔ ارتسامات واقعی که ناشی از تأثیر اشیاء بر من است تقدم دارد. اینکه متعلقات حواس فقط مطابق این صورت حساسیت می تواند به شهود درآید امری است

1. faculty of representation 2. form of sensibility

که من می‌توانم آن را مقدم بر تجربه بدانم. از اینجا این نتیجه حاصل می‌شود که: قضایایی که جز به این صورت شهود حسی مربوط نباشد ممکن است و در مورد متعلقات حواس معتبر است و متقابلاً شهودهایی که به نحو ما تقدم ممکن است جز به متعلقات حواس نمی‌تواند راجع باشد.

(۱۰)

از این قرار، تنها به واسطهٔ صورت شهود حسی است که ما می‌توانیم از اشیاء، شهود مقدم بر تجربه داشته باشیم، لیکن به واسطهٔ آن فقط می‌توانیم اشیاء را چنانکه بر ما (حواس ما) پدیدار می‌شوند، بشناسیم، نه بدانگونه که در نفس‌الامر هستند؛ قبول چنین فرضی، اگر قضایای تألیفی مقدم بر تجربه را باید ممکن شمرد و یا اگر باید در صورت مواجههٔ واقعی با چنین قضایایی امکان آنها را از پیش معلوم و معین ساخت، مطلقاً ضرورت دارد.

حال گوییم، مکان و زمان دو شهود است که همهٔ شناساییها و احکام برهانی و ضروری ریاضیات بر آنها مبتنی است، زیرا همهٔ مفاهیم ریاضی باید ابتدائاً در شهود تمثل یابد و مفاهیم ریاضیات محض نیز باید در شهود محض تمثل پیدا کند و به عبارت دیگر، ساخته شود. بدون شهود محض محال است ریاضیات محض را حتی یك قدم به پیش برد (چون پیشروی ریاضیات فقط به نحو تألیفی ممکن است نه به نحو تحلیلی، یعنی با تحلیل مفاهیم) زیرا فقط از طریق شهود محض است که مواد مناسب قضایای تألیفی مقدم بر تجربه فراهم تواند شد. هندسه بر شهود محض مکان مبتنی است. در حساب، مفاهیم اعداد از طریق افزایش متوالی آحاد در زمان صورت می‌پذیرد و مخصوصاً در مکانیك محض، مفاهیم مربوط به حرکت جز با تصور زمان حاصل نمی‌شود. این هر دو تصور [زمان و مکان] صرفاً شهودند، چرا که اگر از شهودهای تجربی اجسام و تغییرات آنها (حرکت)، هر امر تجربی، یعنی هر آنچه را که به احساس تعلق دارد، برداریم مکان و زمان همچنان باقی خواهد ماند. بنابراین، این دو، شهود محضند و زمینه و مبنای مقدم بر تجربه شهودهای تجربی هستند، و لذا حذف آنها هرگز ممکن نیست، بلکه شهود محض مقدم بر تجربه بودن آنها، خود صریحاً دلیل است بر اینکه آنها صرفاً صورتهای حساسیت ما هستند که می‌باید بر همهٔ شهودهای

تجربی، یعنی بر ادراك همهٔ اشیاء خارجی، تقدم داشته باشند و بر طبق آنهاست که می‌توان اشیاء را، به نحو مقدم بر تجربه، هر چند فقط بدان گونه که بر ما پدیدار می‌شوند، شناخت.

(۱۱)

مشکل این فصل، بدین وجه، حل شده است. ریاضیات محض، به عنوان شناخت تألیفی مقدم بر تجربه فقط از آن جهت ممکن است که جز بر اشیاء محسوسی که شهود تجربی آنها به نحو ماتقدم مبتنی بر شهود محض (مکان و زمان) است مشتمل نیست و این مبتنی بودن از آن جهت ممکن شده که این شهود محض جز صورت حساسیت نیست که با تقدم بر پدیدار شدن اشیاء پدیدار شدن آنها را واقعاً ممکن می‌سازد. اما این قوهٔ شهود مقدم بر تجربه،مادهٔ پدیدار[1] را یعنی آنچه احساس در آن واقع می‌شود، متضمن نیست، زیرا که آن امری است تجربی، بلکه فقط صورت[2] پدیدار، یعنی مکان و زمان را متضمن است. اگر کسی را، در اینکه این هر دو، نه تعینات نفس‌الامری اشیاء و بلکه صرفاً تعینات رابطهٔ آنها با حساسیت ماست، اندك تردیدی باقی است، من می‌خواهم بدانم چگونه ممکن است مقدم بر تجربه و بنابراین مقدم بر هر گونه شناختی از اشیاء یعنی قبل از آنکه اشیاء به ما عرضه شده باشد، دانست که شهود آنها چگونه است، و در اینجا مکان و زمان این چنین است. لیکن به محض آنکه این دو را منحصراً شرایط صوری[3] حساسیت خود بشمار آوریم و اشیاء را صرفاً پدیدار[4] بدانیم، این مطلب به خوبی قابل فهم خواهد بود، زیرا در آن حال یقیناً می‌توان صورت آن پدیدار را که همان شهود محض باشد، از نزد خویشتن، یعنی مقدم بر تجربه متصور ساخت.

(۱۲)

اگر بخواهیم بر سبیل توضیح و تأیید، زیاده بر آنچه گفته‌ایم سخنی بگوییم، کافی است به روش معمول و مطلقاً ضروری هندسه‌دانان نظری افکنیم. همهٔ براهین تساوی کامل دو شکل (که بتوان یکی را به تمام نقاط به جای آن دیگری گذاشت) مآلاً به انطباق آن دو بر یکدیگر منتهی می‌شود و بدیهی است که این جز یك قضیهٔ تألیفی مبتنی

---

1. matter of appearance 2. form 3. formal conditions 4. appearance

بر شهود مستقیم، نیست. چنین شهودی می باید محض و مقدم بر تجربه باشد والا قضیه بالضروره متیقن نتواند بود و یقینی بودن آن صرفاً تجربی خواهد شد و فقط حاکی از آن خواهد بود که: همیشه این طور مشاهده کرده‌ایم و صدق آن محدود به حدود ادراك ما می‌شود. اینکه مکان تام[1] (که خود حد مکان دیگری نیست) دارای سه بعد است و به‌طور کلی مکان نمی‌تواند بیش از سه بعد داشته باشد، مبتنی بر این قضیه است که ممکن نیست در یك نقطه بیش از سه خط یکدیگر را به نحو عمودی قطع کنند. این قضیه بوسیله مفاهیم قابل اثبات نیست بلکه مستقیماً بر شهود، و چون بالضروره متیقن است بر شهودی محض و مقدم بر تجربه مبتنی است. اینکه می‌توان خواست که یك خط تا بی‌نهایت امتداد پیدا کند یا یك سلسله تغییرات (مثلا مکانهایی که در حرکت طی می‌شود) به طور نامتناهی ادامه یابد، مستلزم تصور مکان و زمانی است که از آن جهت که به خودی خود محدود به حدی نیست و نمی‌توان آن را از مفاهیم استنتاج کرد جز شهودی نمی‌تواند باشد. از این‌رو، ریاضیات واقعاً بر شهودات محض مقدم بر تجربه مبتنی است و همین شهودات محض است که قضایای تألیفی متیقن آن را ممکن می‌سازد و بنابراین استنتاج استعلایی[2] ما از مفاهیم مکان و زمان مبیّن امکان ریاضیات محض نیز هست. بدون این استنتاج و بدون قبول اینکه آنچه به‌حواس ما ممکن است عرضه شود (به‌حواس بیرونی ما در مکان و به‌حس درونی ما در زمان) فقط آنچنانکه برای ما پدیدار می‌شود به شهود درمی‌آید نه آنچنانکه فی‌نفسه هست البته می‌توانستیم ریاضیات محض را ممکن بدانیم اما به هیچ روی نمی‌توانستیم نسبت به آن بینشی حاصل کنیم.

(۱۳)

آنان که نمی‌توانند خود را از این فکر که مکان و زمان کیفیات واقعی ملازم خود اشیاست منصرف سازند، می‌توانند تیزهوشی خود را با تناقض نما[3]ی ذیل بیازمایند و اگر سعی خود را در حل آن عبث دیدند، شاید لااقل چند لحظه‌ای دور از هر گونه پیشداوری، معتقد شوند که مؤول ساختن مکان و زمان به صرف صور شهود حسی ما، چندان هم بی‌پایه نیست.

---

1. complete space 2. transcendental deduction 3. paradox

هرگاه دو چیز از حیث همه نکاتی که جداگانه در باب هر یك از آنها می‌توان دانست (یعنی از لحاظ تمام تعینات کمی و کیفی) کاملاً عین هم باشند، بالنتیجه باید بتوان هر یك از آنها را در تمام موارد و از جمیع جهات، به جای آن دیگری قرار داد بی آنکه از این جابجا کردن اندك تفاوت محسوسی بوجود آید. در واقع این امری است که در هندسه در موردشکلهای‌مستوی‌صادق‌است‌امادر بعضی‌شکلهای کروی، علی‌رغم این مطابقت تام فیمابین[اجزاء]، یك نسبت خارجی دیده می‌شود که مانع از آن است که بتوان یکی را به‌جای دیگری نهاد. مثلاً دو مثلث کروی واقع بر دو نیمکرهٔ متقابل که قوسی از دایرهٔ استوای کره، قاعدهٔ مشترك آن دو باشد، ممکن است کاملاً با یکدیگر هم در اضلاع و هم در زوایا مساوی باشند، بدانسان که در توصیف کامل هر یك از آنها به تنهایی، هیچ چیزی که در توصیف آن دیگری دیده نشود؛ وجود نداشته باشد. اما با وجود این نمی‌توان هیچ یك از این دورا به جای آن دیگری (روی نیمکرهٔ مقابل) قرار داد. پس در اینجا میان این دو مثلث یك اختلاف نهانی وجود دارد که ذاتی بودن آن را هیچ فاهمه‌ای نمی‌تواند نشان دهد و فقط نسبت خارجی در فضاست که آن را هویدا می‌سازد. ذیلاً به ذکر موارد عادی‌تری که از زندگی معمولی گرفته شده باشد می‌پردازم.

آیا چیزی هست که به دست یا به گوش من، از تصویر آنها در آینه شبیه‌تر و با آنها از هر حیث مساوی‌تر باشد؟ با وجود این من نمی‌توانم آن دستی را که در آینه دیده می‌شود به جای دست اصلی قرار دهم، زیرا اگر دست اصلی، دست راست باشد، دست مشهود در آینه، چپ خواهد بود و تصویر گوش راست، گوش چپ خواهد شد که هرگز نمی‌توان آن را جانشین آن دیگری ساخت. در اینجا هیچ اختلاف ذاتیی که با فاهمه بتوان آن را به اندیشه در آورد در کار نیست، اما با وجود این، به شهادت حواس، اختلافاتی که هست، ذاتی است، زیرا به رغم همه تشابه و تساویی که میان دست چپ و راست وجود دارد نمی‌توان دست چپ را در محدودهٔ دست راست جای داد (آن دو را نمی‌توان بر یکدیگر منطبق ساخت) و نمی‌توان از دستکش یکی برای آن دیگری استفاده کرد. راه حل چیست؟ این متعلقات حواس تصویرات اشیاء چنان که واقعاً هستند و فاهمهٔ مجرد[۱] آنها را می‌تواند شناخت نیست، بلکه شهودهای حسی است،

---

۱. مطابق توضیحی که مترجم انگلیسی کتاب داده است در اینجا کانت اصطلاح آلمانی rein را که انگلیسی آن pure است و ما همیشه آن را به محض ترجمه کرده‌ایم بکار نبرده و بجای آن کلمهٔ «pur» لاتینی را بکار

←

یعنی پدیدار است و اساس امکان آن نسبتی است میان اشیایی فی نفسه نامعلوم با چیز دیگر ی که همانا حساسیت ما باشد. مکان، صورت شهود خارجی این حساسیت است و تعین ذاتی هر مکانی منحصراً از طریق تعیین نسبت خارجی آن با کل مکان، که این جزئی از آن است (نسبت آن با حس بیرونی) امکان می یابد، یعنی جزء تنها از طریق کلِ ممکن می شود و شیء فی نفسه که متعلق فاهمهٔ مجرد باشد، هرگز چنین نیست، بلکه این امر فقط در مورد صرف پدیدارها صادق است. به همین جهت است که ما نمی توانیم اختلاف میان اشیاء متشابه و متساوی و در عین حال غیرقابل انطباق را (از قبیل مارپیچهایی که در دو جهت مخالف پیچیده شده باشد) به وسیله هیچ مفهومی تعقل کنیم، بلکه درك این امر تنها به وسیلهٔ نسبت آنها با دست راست و چپ میسر است، که این خود مستقیماً به شهود مربوط می شود.

ملاحظهٔ نخست

ریاضیات محض و مخصوصاً هندسه محض، فقط به شرطی می تواند واقعیت عینی داشته باشد که صرفاً بر محسوسات اطلاق شده باشد، و محسوسات خود تابع این اصل است که: تصویر حسی ما به هیچ وجه، تصویر شیء فی نفسه نیست، بلکه صرفاً نحوهٔ پدیدار شدن آن برماست. از اینجا چنین نتیجه می شود که قضایای هندسه، تعیناتی نیست که صرفاً مولود خیالات شاعرانهٔ ما باشد و نتوان آنها را با یقین به اشیاء خارجی اسناد داد بلکه این قضایا بالضروره دربارهٔ مکان و بالتبع در خصوص هر آنچه در مکان ظاهر شود صادق است، چرا که مکان هیچ نیست مگر صورت همهٔ پدیدارهای خارجی، که محسوسات منحصراً با قبول این صورت به ما عرضه خواهد شد. حساسیت، که صورت آن مبنای هندسه است، امری است که امکان پدیدارهای خارجی مبتنی بر آن است؛ از این رو این پدیدارها هرگز جز آنچه هندسه برای آنها مقرر می دارد متضمن نتواند بود. اگر بنا بود حواس نمایشگر نفس الامر اشیاء باشد، مطلب بکلی جز این می بود. زیرا در آن حال از تصویر ذهنی مکان، که هندسه‌دانان آن را با جملهٔ خصوصیات مختلفش، مقدم بر تجربه به عنوان زمینه پذیرفته‌اند، به هیچ وجه بر نمی آمد

→

گرفته است. چند سطر بعد نیز دوباره همین معنی را از لغت bloss آلمانی (به انگلیسی bare) اراده کرده است. ما در این هر دو مورد اصطلاح مجرد را بکار برده‌ایم. (م. ف.)

که این همه و آنچه از آن نتیجه می شود، باید عیناً به همین گونه در طبیعت وجود داشته باشد. در آن صورت، مکان مورد نظر هندسه دانان توهم صرف می بود و اعتبار عینی نمی داشت، زیرا نمی توان دریافت که چرا باید اشیاء بالضروره با آن شکلی که ما خود و از پیش از آنها می انگاریم مطابق باشند. لکن اگر این تصویر، و بلکه این شهود صوری، خصوصیتی باشد ذاتی حساسیت ما که اشیاء منحصراً به وساطت آن برما عرضه شوند، و اگر این حساسیت فقط نمایشگر پدیدار اشیاء باشد نه خود آنها، در آن صورت هم می توان به آسانی فهمید و هم به نحو قطعی ثابت کرد که: همهٔ متعلقات خارجی عالم حواس ما، بالضروره باید دقیقاً با احکام هندسه مطابقت داشته باشد، زیرا که این خود حساسیت است که ابتدائاً به وسیلهٔ صورت شهود خارجی خود (مکان)، که مطمح نظر هندسه‌دانان است، این متعلقات را به‌عنوان صرف پدیدار، ممکن می سازد. این امر در تاریخ فلسفه همواره به صورت واقعهٔ درخور توجهی خواهد ماند که زمانی حتی ریاضیدانانی که خود فیلسوف نیز بودند، نه در صحت قضایای هندسی خود از آن بابت که صرفاً به مکان مربوط می شد، بلکه در اعتبار عینی و انطباق خود این مفهوم (مکان) و همهٔ تعینات هندسی آن بر طبیعت به تردید افتادند. آنان در این اندیشه بودند که مگر ممکن است یك خط در طبیعت، از نقطه‌های فیزیکی مرکب نباشد و مکان حقیقی اشیاء از اجزاء بسیط ترکیب نیافته باشد و حال آنکه مکانی که در فکر هندسه دانان است به هیچ وجه نمی تواند مرکب باشد. آنان نمی دانستند که این مکان ذهنی است که مکان فیزیکی یعنی امتداد ماده را ممکن می سازد و ندانستند که این نه خصوصیت نفس الامری اشیاء بلکه فقط یك صورت قوهٔ مصورهٔ محسوسات ماست؛ و اینکه همهٔ اشیاء واقع در مکان پدیدار محضند یعنی نفس‌الامر اشیاء نیستند بلکه تصویرات شهود حسی ما هستند؛ و چون مکان بدان وجهی که هندسه‌دانان فکر می کنند دقیقاً صورت شهود حسیی است که ما **مقدم بر تجربه** در درون خود داریم و متضمن اساس امکان همهٔ پدیدارهای بیرونی (از لحاظ صورت آنها) است باید ضرورتاً و به دقیقترین وجه مطابقت داشته باشد با احکام هندسه‌دانان، احکامی که آنها را نه از مفهومی خیالی بلکه از اساس و زمینهٔ ذهنی همهٔ پدیدارهای خارجی یعنی نفس حساسیت استنباط می کنند. فقط از این طریق است و نه طریق دیگر که علمای هندسه می توانند از واقعیت عینی تردید ناپذیر احکام خود در برابر خرده گیریهای [منبعث از]

یك مابعدالطبیعهٔ سطحی اطمینان حاصل کنند؛ هر چند ممکن است این سخن در نظر آن دسته از متعاطیان مابعدالطبیعه که به منشأ مفاهیم آن رجوع نمی کنند، غریب نماید.

ملاحظهٔ دوم[1]

هر آنچه بر ما به عنوان متعلق [ادراك] عرضه می شود باید به وساطت شهود باشد. اما تمامی شهود ما، منحصراً از رهگذر حواس حاصل می شود، فاهمه نسبت به هیچ امری شهود ندارد و فقط تفکر می کند. از آنجا که به وساطت حواس، بنابر آنچه هم اکنون ثابت شد، هرگز و در هیچ موردی ما نه خود اشیاء را بلکه فقط پدیدار آنها را می شناسیم و چون این پدیدارها صرفاً تصویرات حساسیتند، **پس همهٔ اجسام و نیز مکان آنها را نباید چیزی بجز صرف تصویرات ما، که فقط در اذهان ما وجود دارند دانست.** حال آیا این، آشکارا ایده‌آلیسم نیست؟

ایده‌آلیسم عبارت است از قول به اینکه جز موجودات متفکر، هیچ موجودی نیست و اشیاء دیگری که ما آنها را به زعم خود به شهود ادراك می کنیم فقط تصویراتی در موجودات متفکرند و درواقع هیچ چیزی مطابق آنها در خارج وجود ندارد. من برخلاف، می‌گویم که اشیاء به عنوان متعلقات حواس ما که در خارج از ما واقع شده‌اند به ما داده می شوند، لیکن ما از اینکه آنها واقعاً و به‌خودی‌خود چه هستند هیچ نمی‌دانیم، ما فقط پدیدارهای آنها، یعنی تصویراتی را که از تأثیر آنها بر حواس ما پدید می‌آید می شناسیم. بالنتیجه، من به راستی اذعان دارم که در خارج از ما اجسامی هستند، یعنی اشیائی هست که ما هرچند نمی‌دانیم که در نفس‌الامر چه هستند، آنها را از طریق تصویراتی که از تأثیر آنها بر حساسیت ما حاصل می شود می شناسیم و همین تصویرات را اجسام نام می نهیم. مراد از این نام، بنابراین، صرفاً پدیداری است از آنچه برای ما مجهول است ولیکن واقعی است. آیا می توان این را ایده‌آلیسم نامید؟ این درست ضد آن است.

اینکه می توان بدون نفی وجود واقعی اشیاء خارجی، بسیاری از محمولهای آنها را نه به وجود فی نفسه آنها، بلکه صرفاً به پدیدار آنها متعلق دانست و برای آن محمولها

---

۱. قسمت اعظم مطالب ملاحظات دوم و سوم مشابه بخشی از مقاله‌ای است که کانت در پاسخ نقد مندرج در مجلهٔ گوتینگن نگاشته و تحت عنوان «نمونه‌ای از یك داوری...» ضمیمهٔ همین کتاب است. (م. ا.)

هیچ وجودی خارج از تصویرات ذهن قائل نبود، امری است که بسی پیشتر از زمان لاک عموماً مورد قبول و تصدیق واقع شده بود و پس از او نیز بهتر پذیرفته گردید. حرارت و رنگ و طعم و نظایر آن، ازجملهٔ این گونه محمولهاست. اما این مطلب که من به موجب دلایل معتبر، علاوه بر اینها، سایر کیفیات اجسام را که به **کیفیات اولیه**[1] موسوم است، یعنی امتداد و جا و به‌طور کلی فضا و همهٔ آنچه را که وابسته بدان است (از قبیل نفوذناپذیری[2] یا مادیت[3] و شکل) نیز صرف پدیدار محسوب می کنم، امری است که کمترین زمینه‌ای برای نامقبول انگاشتن آن وجود ندارد. همان طور که کسی را که رنگ را کیفیت شیء فی نفسه نمی‌داند و بلکه آن را از جمله تصرفات[4] حس بینایی محسوب می کند نمی‌توان از این حیث ایده‌آلیست خطاب کرد، نظر مرا نیز صرفاً به این جهت که معتقدم بیشتر و درواقع همه کیفیاتی که شهود جسم از آنها ترکیب شده است منحصراً به پدیدار آن تعلق دارند، به طریق اولی نمی‌توان ایده‌آلیستی نامید، زیرا من، برخلاف ایده‌آلیسم واقعی، وجود آن چیزی را که پدیدار گشته نفی نکرده‌ام بلکه فقط ثابت کرده‌ام که ما نمی‌توانیم به‌وسیله حواس آن را چنانکه هست بشناسیم.

اگر بدانم سخنان من چگونه باید باشد تا متضمن ایده‌آلیسم نباشد، خوشحال خواهم شد. من لابد باید بگویم که: تصویر[5] مکان، برخلاف آنچه قبلاً گفته‌ام فقط مطابق رابطهٔ حساسیت ما با اشیاء نیست، بلکه کاملاً شبیه خود شیء است، و این سخن همان اندازه بی‌معنی است که بگوییم احساس سرخی، شبیه است به آن خصوصیتی از شنگرف که این احساس را در من موجب شده است.

ملاحظهٔ سوم

اکنون می‌توان، بنابه آنچه گفتیم، به سهولت اعتراضی را که قابل پیش‌بینی است و البته بی‌اساس است دفع کرد، و آن این است که: **با ذهنی[6] بودن مکان و زمان، تمامی عالم محسوسات چیزی جز توهم نخواهد بود.** به راستی پس از آنکه نخست بینش فلسفی را دربارهٔ ماهیت شناخت حسی، با قول به اینکه حساسیت صرفاً نوع مبهمی است از تصویر اشیاء که هر چند به واسطهٔ آن می‌توانیم اشیاء را چنانکه هست بشناسیم قادر

1. primariae 2. impeneterability 3. materiality 4. modifications
5. representation 6. ideality

نیستیم که نسبت به تمامی آنچه در این تصویر هست، به وضوح آگاهی یابیم[۱]، مخدوش ساخته بودند؛ و ما برخلاف اثبات کرده‌ایم که حساسیت عبارت از اختلاف منطقی در وضوح و ابهام نیست بلکه ناشی از اختلاف ذاتی خود منشأ شناخت است، زیرا که شناخت حسی نمایشگر اشیاء چنانکه هستند نیست، بلکه نمودار نحوهٔ تأثیر آنها بر حواس ماست و بنابراین نه نفس‌الامر اشیاء بلکه صرف پدیدار آنهاست که از حساسیت به فاهمه داده می‌شود تا معروض تفکر قرار گیرد. اینك پس از این تصحیح لازم، باز هم صدای اعتراضی که باید آن را ناشی از یك کج فهمی نابخشودنی و شاید عمدی دانست بلند است که گویی به موجب اعتقاد من همهٔ اشیاء عالم حواس به توهم بدل خواهد شد.

وقتی پدیدار به ما عرضه می‌شود ما می‌توانیم برحسب آن در خصوص شیء به هر نحو که خواسته باشیم حکم کنیم. پدیدار تابع حواس است، اما حکم از فاهمه است و تنها سؤالی که مطرح است این است که آیا دربارهٔ تعین شیء به درستی حکم شده یا نه. اختلاف واقعیت با رؤیا در ماهیت تصویراتی که ما به اشیاء نسبت می‌دهیم نیست، چه این تصویرات در هر دو حال عین یکدیگر است، بلکه در پیوستگی تصویرات است برحسب قواعدی که ارتباط تصویرات در مفهوم یك شیء مطابق آنها صورت می‌گیرد و اینکه با هم بودن این تصویرات در یك تجربه ممکن است یا نه. حال این گناه پدیدار نیست اگر ما در شناسایی، توهم را واقعیت انگاریم، یعنی شهود را که شیء از رهگذر آن به ما عرضه می‌شود به جای مفهوم شیء ـ و یا حتی به جای مفهوم وجود آن، که فقط فاهمه می‌تواند آن را تعقل کند ـ بگیریم. مسیر سیارات را حواس چنان به ما عرضه می‌دارد که گویی گاهی رو به جلو و گاهی رو به عقب دارد و در اینجا نه خطایی هست و نه صوابی، زیرا مادام که ما آن را پدیداری بیش ندانیم، هیچ حکمی در خصوص وضع واقعی حرکت آنها نکرده‌ایم، اما از آنجا که اگر فاهمه درست مراقب نباشد که نباید این حالت ذهنی تصویر را واقعی انگاشت ممکن است به سهولت حکم غلطی حاصل آید، ما می‌گوییم: به نظر می‌آید که سیارات به عقب برمی‌گردند؛ لکن این به نظر آمدن را باید نه به حواس، بلکه به فاهمه مربوط دانست، که صدور حکم عینی براساس پدیدار،

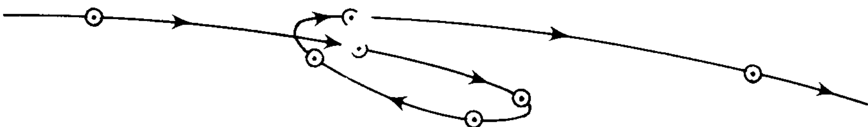
---

۱. اشاره‌ای به رأی لایب‌نیتس در خصوص شناسایی حسی است. (م. ف.)

فقط در عهدهٔ آن است.[۱]

از این قرار، حتی اگر ما ابداً دربارهٔ منشأ تصویرات خویش نیندیشیم و شهودهای حسی خود را، با قطع نظر از محتوای آنها، بر طبق قواعدی که بر ترکیب هر شناختی در تجربه حاکم است، در زمان و مکان باهم ترکیب کنیم بازهم بسته به اینکه غفلت کنیم یا مراقب باشیم با توهم یا حقیقت مواجه خواهیم شد؛ این امر صرفاً به نحوهٔ استفاده از تصویرات حسی در فاهمه مربوط است و به منشأ آنها ربطی ندارد. همین طور اگر من معتقد باشم که همهٔ تصویرات حواس و نیز صورت آنها، یعنی مکان و زمان، جز پدیدار نیست و مکان و زمان صرفاً صورت حساسیت است و بیرون از آن، در اشیاء وجود ندارد و همین تصویرات را فقط بالنسبه به یك تجربهٔ ممکن مورد استفاده قرار دهم، اعتقاد من به صرف پدیدار بودن آنها کمترین مجوزی برای خطا و توهم نتواند بود؛ زیرا باز-هم می‌توان آنها را برطبق قواعد حقیقت به نحو صحیح در تجربه با یکدیگر ترکیب کرد. بدین وجه، من مکان را خواه صرفاً صورت حساسیت بدانم و خواه در ذات اشیاء، کلیهٔ احکام هندسه هم در مورد مکان معتبر است و هم در مورد محسوسات و بالتبع دربارهٔ

۱. در توضیح مثالی که کانت با اشاره به حرکت سیارات به دست داده است باید بگوییم که اگر یکچند شبها به آسمان در موضع یکی از سیارات، مثلاً مریخ، نظر کنیم مشاهده خواهیم کرد که این سیاره همواره بر مسیر عادی خود که از مغرب به مشرق است باقی نمی‌ماند بلکه هر چند گ هی بازپس می گردد و در جهت مخالف حرکت می کند (حرکت قهقرایی) و دوباره پس از مدتی جهت حرک ، اولیهٔ خود را بازمی یابد، به طوریکه از این مشاهده مسیری مانند شکل زیر برای سیاره تصور می شود.



اما برخلاف آنچه از این مشاهده برمی آید، هم در نجوم قدیم و هم در نجوم جدید، این پدیدار را حرکت واقعی سیاره تلقی نمی کردند و مسیر سیاره را مستدیر می دانستند. در نجوم قدیم ظهور این پدیدار را با فرض ترکیب دو حرکت مستدیر که یکی را ناشی از فلك تدویر و دیگری را ناشی از فلك حامل می گرفتند توجیه می کردند و در نجوم جدید چون نظرگاه، یعنی زمین را، متحرك می‌دانند این پس و پیشی را در حرکت سیاره معلول پیش و پس افتادن زمین نسبت به سایر سیارات می‌دانن ودر واقع ظهور این پدیدار را به اعتبار حرکت ناظر می‌دانند نه ناشی از خود سیاره. (م. ف.)

هر تجر به ممکن؛ مع هذا فقط با قبول شق اول است که می‌توانم بفهمم چگونه ممکن است این قضایا را در خصوص همهٔ امور مشهود به شهود خارجی، به نحو مقدم بر تجربه دانست؛ قطع نظر از این نکته، همه چیز بالنسبه به کلیهٔ تجر به‌های ممکن، چنان خواهد ماند که گویی هرگز نخواسته‌ام نظری مخالف عقیده رایج و متداول اختیار کنم.

لکن اگر بر آن شوم که مفاهیم مکان و زمان را از همهٔ تجر به‌های ممکن فراتر برم، و جز این هم نتوانم اگر آنها را کیفیاتی متعلق به نفس‌الامر اشیاء بدانم، (زیرا واقعاً چه چیز مرا از اینکه آنها را در مورد این امور معتبر بدانم مانع می‌شود، خواه حواس من به نحو دیگری باشد و ملائم و سازگار با آنها باشد یا نباشد؟) در آن صورت ممکن است در نتیجهٔ یك توهم، خطای فاحشی روی دهد، بدین صورت که آنچه را که به عنوان شرط شهود اشیاء صرفاً تابع ذهن من است و دربارهٔ همهٔ محسوسات و بالتبع در خصوص همهٔ تجر به‌های ممکن یقیناً معتبر است، بجای اینکه فقط شرط تجر به بدانم با اطلاق مکان و زمان دربارهٔ امور نفس‌الامری، دارای اعتباری عام و شامل انگارم.

بنابراین، حاشا که رأی من دربارهٔ ذهنی بودن[1] مکان و زمان، تمامی عالم محسوسات را به صرف توهم بدل کند، بلکه این تنها وسیله‌ای است برای معتبر بودن اطلاق یکی از مهمترین انواع شناسایی، یعنی آنچه در ریاضیات به نحو ماتقدم بیان می‌شود، بر اشیاء واقعی و مصون داشتن آن از اینکه توهم محض پنداشته شود، زیرا بدون در نظر گرفتن این امر، محال است بتوانیم مطمئن شویم که شهودهای مکان و زمان ـ که مستفاد از هیچ تجر به‌ای نیستند و در عین حال مقدم بر تجر به در تصور ما موجودند ـ چیزی هستند جز توهماتی که هیچ ما بازایی ـ لااقل ما بازاء کاملاً مطابقی ـ ندارند و بالنتیجه محال است بتوانیم مطمئن شویم که هندسه صرف توهم نیست؛ و حال آنکه، ما برخلاف آن، توانسته‌ایم اعتبار بی چون و چرای هندسه را در مورد همه متعلقات حواس، چون صرف پدیدارند، مقرر بداریم.

ثانیاً، حاشا که چون به موجب این اصول من تصویرات حواس، پدیدار محسوب می‌شوند، حقایق تجر بی به توهم محض مبدل شود، بلکه این اصول تنها وسیله‌ای است برای اجتناب از توهم استعلایی[2]، که همواره متعاطیان مابعدالطبیعه را فریب داده و آنان را به کوششهایی نظیر کوشش کودکان برای به چنگ آوردن حباب صابون،

---

1. ideality 2. transcendental illusion

واداشته است، زیرا اینان پدیدار را که صرف تصویر است به جای نفس‌الامر اشیاء گرفته‌اند و همین امر منشأ همهٔ آن تعارضات عقل شده است، که ذکر آنها خواهد آمد و دفع آنها فقط با ملاحظهٔ این یك نکته میسر می شود که پدیدار تا آنجا مفید حقیقت است که در تجربه بکار رود، اما به محض آنکه از حدود تجربه فراتر رود و متعالی [1] گردد جز توهم به بار نخواهد آورد.

از آنجا که من منکر واقعیت اشیایی که ما از طریق حواس از آنها تصویری حاصل می‌کنیم نیستم و فقط برای شهود حسی خود از اشیاء، حدی قائل می‌شوم، بدین‌صورت که هرگز نه آن و نه حتی شهودهای محض زمان و مکان را تصویر ماهیت نفس‌الامر اشیاء نمی‌پندارم بلکه تصویری از صرف پدیدار آنها می‌دانم، پس چنان نیست که طبیعت را به خطا یکسره موهوم دانسته باشم و اعتراض من در رد شائبه ایده‌آلیسم به اندازه‌ای قاطع و واضح است که اگر داوران ناصالحی نمی‌بودند که برای هرچه جز رأی سخیف و اما رایج آنان باشد عنوانی کهنه در آستین دارند و هرگز نسبت به معنی و حقیقت عناوین فلسفی التفاتی ندارند و فقط در بند ظاهر الفاظند و اگر خطای خود را به جای مفاهیم کاملاً صریح نمی‌گذاشتند و آن مفاهیم را مورد مسخ و فسخ قرار نمی‌دادند، هر آینه آن اعتراض زاید به نظر می‌رسید. اینکه خود من نظریهٔ خود را ایده‌آلیسم استعلایی [2] نامیده‌ام نباید مجوزی شود تا کسی آن را با ایده‌آلیسم تجربی [3] دکارت (هرچند آن، فقط مسأله‌ای بود که لاینحل بودنش، به عقیدهٔ دکارت، هرکسی را مجاز می‌ساخت تا وجود عالم اجسام را، به دلیل آنکه هرگز راه‌حل رضایت‌بخشی برای آن یافت نمی‌شود، انکار کند) یا با ایده‌آلیسم صوفیانه [4] و تخیلی [5] بارکلی (که کتاب *نقد عقل* پادزهر مناسبی برای آن و موهوماتی از قبیل آن است) خلط کند. زیرا این ایده‌آلیسمی که مصطلح من است به وجود اشیاء (که شك در آن، همان ایده‌آلیسم به معنی رایج این کلمه است) مربوط نمی‌شود زیرا چنین شکی هرگز به ذهن من خطور نکرده است، بلکه به تصویرات حسی اشیاء، که مقدم بر هر امری زمان و مکان از آن جمله است،مربوط است؛ و آنچه من دربارهٔ مکان و زمان و به طور کلی در خصوص همه پدیدارها اثبات کرده‌ام این است که آنها نه اشیاء هستند (بلکه صرفاً انواع تصورات

---

1. transcendent 2. transcendental idealism 3. empirical idealism 4. mystical
5. visionary

[ناشی از اشیاء] اند) و نه تعینات ذاتی نفس الامر اشیاء. اما لفظ **استعلایی** که من آن را نه هرگز در مورد شناسایی ما از اشیاء بلکه درباره قوهٔ شناسایی بکار برده‌ام برای پیشگیری از همین سوءتعبیر بوده است. لکن برای آنکه این لفظ موجب سوءتعبیر بیشتری نشود من ترجیح می‌دهم که از آن صرفنظر کنم و تقاضا کنم که ایده‌آلیسم من **ایده‌آلیسم انتقادی**[1] نامیده شود. اما اگر مبدل شدن اشیاء واقعی (نه پدیدارها) به صرف تصویرات، ایده‌آلیسمی مطرود باشد، پس آن ایده‌آلیسمی را که به موجب آن تصویرات مبدل به اشیاء می‌شود چه باید نامید؟ من فکر می‌کنم آن را می‌توان ایده‌آلیسم **رؤیایی**[2] نامید تا از آن اولی، که می‌توان نامش را ایده‌آلیسم **تخیلی** گذاشت متمایز شود و این هردو را من با ایده‌آلیسمی که سابقاً آن را **استعلایی** و اکنون ترجیحاً **انتقادی** می‌نامم طرد کرده‌ام.

---

1. critical idealism 2. dreaming

مسألۀ استعلایی اصلی

بخش دوم

علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟

(۱۴)

طبیعت، وجود[۱] اشیاست از حیث تعین آن وجود برحسب قوانین کلی. اگر مراد از طبیعت، وجود نفس الامر اشیاء می بود، ما هرگز آن را نه مقدم بر تجربه می توانستیم شناخت و نه مؤخّر از تجربه . نه مقدم بر تجربه، زیرا چگونه می توان آنچه را که به نفس الامر اشیاء تعلق دارد، شناخت؟ و حال آنکه چنین شناختی هرگز با تحلیل مفاهیم ما (قضایای تحلیلی) حاصل نمی شود، چون قصد من شناخت محتوای مفهومی که از شیء دارم نیست (زیرا که آن به وجود منطقی شیء مربوط است) بلکه می خواهم آنچه را که در واقعیت شیء بدین مفهوم افزوده گشته و آنچه را که به خود شیء، در وجودی که خارج از مفهوم من دارد، تعین بخشیده است بشناسم. فاهمۀ من، با آن شرایطی که فقط با آنها می تواند تعینات اشیاء را در وجود آنها با یکدیگر مرتبط سازد، هیچ قاعده ای را در خصوص خود اشیاء مقرر نمی کند. اشیاء با فاهمۀ من مطابق نمی شود بلکه فاهمۀ

1. existence

من است که باید با آنها مطابق شود، بنابراین اشیاء باید قبلاً بر من عرضه گردد تا بتوانم این تعینات را از آنها دریافت کنم، اما در این صورت، آنها دیگر مقدم بر تجربه شناخته نمی‌شوند.

مؤخر از تجربه هم داشتن چنین شناختی از طبیعت نفس‌الامر اشیاء [من حیث هی هی] برای من ناممکن است. زیرا اگر قرار باشد من قوانین حاکم بر وجود اشیاء را از تجربه بیاموزم، لازم می‌آید که این قوانین از آن حیث که به اشیاء در نفس‌الامر مربوط است، با قطع نظر از تجربهٔ من نیز بالضروره حاکم بر آنها باشد. اما آنچه در واقع از تجربه مستفاد می‌شود این است که چه وجود دارد و چگونه وجود دارد، و هرگز این نیست که باید بالضروره چنین باشد و نه نحو دیگری. لذا تجربه هرگز نمی‌تواند طبیعت نفس‌الامر اشیاء را به ما بیاموزد.

(۱۵)

ما واقعاً واجد فیزیك محضی هستیم که در آن قوانین حاکم بر طبیعت اشیاء به نحو مقدم بر تجربه با همهٔ ضرورتی که لازمهٔ قضایای یقینی[۱] است عرضه گشته است. شاهد سخن من آن مدخل تمهیدی شناخت طبیعت است که به عنوان علم طبیعی عام پیش از تمامی علم فیزیك (که بر اساس اصول تجربی است) قرار می‌گیرد. این مدخل مشتمل است بر ریاضیات اعمال شده در پدیدارها، به علاوهٔ اصولی صرفاً استدلالی[۲] (ناشی از مفاهیم) که مقوم قسمت فلسفی علم محض طبیعت است. لکن در آن اموری نیز وجود دارد که بکلی محض و مستقل از منابع تجربی نیست، از قبیل مفهوم حرکت و نفوذناپذیری[۳] (که اساس مفهوم تجربی ماده است) و تعطّل[۴] و امثال آن، که مانع آن است که آن را طبیعیات محض بنامیم، گذشته از این، آن فقط به متعلقات حواس خارجی ما مربوط می‌شود و بنابراین، نمی‌تواند مثالی برای یك علم طبیعی عام، به معنی دقیق کلمه باشد، زیرا چنین علمی باید کل طبیعت را اعم از اینکه طبیعت محسوس به حواس خارجی یا حواس باطنی باشد (هم موضوع فیزیك و هم موضوع

1. apodictic

۲. discursive، برخلاف ریاضیات که شهودی است، رك: صفحهٔ ۱۱۸ (م. ا.)

3. impeneterability

۴. inertia، در فارسی‌در کتابهای فیزیك، غالباً اصطلاح اینرسی را به لختی یا ماند ترجمه کرده‌اند. (م.ف.)

روان‌شناسی) تحت قوانین کلی درآورد. مع‌هذا در میان اصول این فیزیك عمومی، چندین اصل هست که از آن کلیتی که مطلوب ماست برخوردار است، از قبیل این قضیه که **جوهر باقی می‌ماند و ثابت است و هر آنچه حادث می‌شود، همواره از پیش به موجب علتی برطبق قوانین ثابت وجوب یافته است** و نظایر آن. اینها واقعاً قوانین کلی طبیعتند که کاملاً مقدم بر تجربه ثبوت دارند. بدین‌وجه علم طبیعی محض به واقع وجود دارد و اکنون مسأله این است که آن، **چگونه ممکن است؟**

(۱۶)

لفظ **طبیعت** معنای دیگری نیز دارد و آن همان است که به شیء تعین می‌بخشد [مابه‌التعین]، و حال آنکه معنی سابق‌الذکر آن صرفاً مشعر بود بر **مطابقت** تعینات وجود اشیاء به طور کلی **با قانون**. طبیعت، **مادتا**[1] عبارت است از **تمامی متعلقات تجربه**، در اینجا نظر ما صرفاً متوجه تجربه است، زیرا در غیر این صورت، اگر بنا بود اشیایی را که هرگز متعلق تجربه نتوانند بود مطابق طبیعتشان بشناسیم، به جانب مفاهیمی سوق داده می‌شدیم که هرگز ممکن نبود معنی آنها را به نحو انضمامی[2] (در هیچ تجربهٔ ممکنی) دریابیم. بدین‌وجه، مفاهیمی که می‌بایست از طبیعت این اشیاء بسازیم، صرفاً مفاهیمی می‌بود که هرگز نمی‌توانستیم دربارهٔ واقعیت آنها، یعنی اینکه آیا واقعاً حاکی از امور واقعی‌اند یا آنکه فقط مجعولات ذهنند، اظهارنظر کنیم. شناخت آنچه متعلق تجربه نتواند بود ماوراءطبیعی است و اینجا چنین شناختی منظور نظر ما نیست، بلکه مراد ما شناختی از طبیعت است که بتوان واقعیت آن را بوسیله تجربه مورد تأیید قرار داد، هرچند آن شناخت به نحو اوّلی[3] و مقدم بر هرگونه تجربه باشد.

(۱۷)

در این معنای محدودتر، طبیعت، **صورتاً**[4] عبارت است از منطبق بودن همهٔ متعلقهای تجربه با قانون، و از آن جهت که **مقدم بر تجربه** شناخته شده‌اند، عبارت از منطبق بودن ضروری آنهاست با قانون. لیکن هم‌اکنون اثبات کردیم که اگر متعلقهای شناسایی را، نه بالنسبه به تجربهٔ ممکن، بلکه به عنوان نفس‌الامر اشیاء، مورد نظر قرار دهیم،

1. materialiter 2. in concereto 3. a priori 4. formal

شناخت قوانین طبیعت به نحو مقدم بر تجربه هرگز ممکن نخواهد بود. توجه ما در اینجا به اشیاء، چنانکه واقعاً هستند، نیست (که از خصوصیات آنها قطع نظر می کنیم) بلکه منحصراً به اشیاء به عنوان متعلقهای یك تجربهٔ ممکن معطوف است و مخصوصاً به مجموعهٔ همین اشیاء است که ما اینجا **طبیعت** نام می‌دهیم. اکنون سؤال من این است که وقتی مسألهٔ امکان شناخت مقدم بر تجربهٔ طبیعت در میان است، آیا بهتر است مشکل را بدین گونه طرح کنم که: به طور کلی چگونه می توان مقدم بر تجربه منطبق بودن ضروری اشیاء، را به عنوان متعلقهای تجربه، بر قوانین شناخت؟ و یا بدین گونه: به طور کلی چگونه می توان مقدم بر تجربه منطبق بودن ضروری خود تجربه را از جهت همه متعلقهای آن، بر قوانین دانست؟

چون نیك بنگریم خواهیم دید که سؤال را به هر یك از دو صورت مزبور بیان کنیم، در خصوص شناخت محض طبیعت (که مخصوصاً نکتهٔ اصلی مسأله است)، دقیقاً به راه‌حل واحدی منتهی خواهد شد. زیرا آن قوانین ذهنیی که شناخت اشیاء به وسیلهٔ تجربه، تنها با متابعت از آنها ممکن است، همان قوانینی است که در مورد این اشیاء از آن حیث که متعلق یك تجربهٔ ممکن اند، نیز معتبر است (و البته نه در مورد نفس‌الامر اشیاء، که در اینجا مورد نظر ما نیست). هیچ فرقی در این نیست که بگویم: بدون این قانون که هر حادثه‌ای که ادراك می شود همواره مسبوق است به امری که آن حادثه برحسب یك قاعدهٔ کلی به دنبال آن می آید، نمی توان یك حکم ادراك را به منزلهٔ تجربه دانست، یا اینکه نظر خود را چنین بیان کنم: هر آنچه تجربه به من می آموزد که حادث است باید علتی داشته باشد.

با این حال مناسبتر آن است که شق اول را اختیار کنیم. زیرا از آنجا که ما به سهولت می توانیم مقدم بر تجربه و قبل از آنکه اشیاء بر ما عرضه شود، شرایطی را که [حصول] تجربه‌ای در خصوص آن اشیاء تنها تحت آن شرایط ممکن است بشناسیم ولیکن هرگز نمی توانیم به قوانینی که ورای هر تجربهٔ ممکن بر نفس‌الامر اشیاء حاکم است پی بریم، تنها راه برای مطالعه در طبیعت اشیاء به نحو مقدم بر تجربه این است که شرایط و قوانین کلیی (اگرچه ذهنی) را که آن شناخت را به عنوان تجربه (صرفاً از لحاظ صورت) ممکن می‌سازد مورد تحقیق قرار دهیم و بالنتیجه امکان اشیاء را به‌عنوان متعلق تجربه معین سازیم. زیرا اگر من می‌خواستم شق دوم بیان مسأله را

اختیار کنم و به جستجوی شرایط مقدم بر تجربه‌ای بر آیم که طبیعت تنها با آن شرایط به‌عنوان متعلق تجربه ممکن می‌شود به آسانی ممکن بود گرفتار خطا شوم و خیال کنم که سخن از طبیعت، سخن از نفس‌الامر شیء است و در پی یافتن قوانین اشیایی که از آنها هیچ چیز به من عرضه نشده[۱]، به سعی بی‌ثمر بی‌فرجامی کشانده شوم.

نظر ما در اینجا منحصراً به تجربه و شرایط کلی و مقدم بر تجربهٔ امکان آن معطوف است و طبیعت را بر این اساس، به عنوان مورد و متعلق کل همهٔ تجربه‌های ممکن تعریف می‌کنیم. من فکر می‌کنم که می‌توان فهمید که در اینجا مقصود من قواعد لازم برای مشاهدهٔ طبیعتی که به ما عرضه شده باشد نیست، زیرا که این قواعد، خود مستلزم تجربه است، و بالتبع این نیز نیست که چگونه (به وسیلهٔ تجربه) می‌توان قوانین را از طبیعت آموخت، زیرا در آن صورت این قوانین دیگر مقدم بر تجربه و مفید فیزیك محض نخواهد بود، بلکه مراد من این است که چگونه شرایط مقدم بر تجربهٔ امکان تجربه، در عین حال همان منابعی است که باید از آنها همهٔ قوانین کلی طبیعت را استخراج کرد.

(۱۸)

پس ما مقدمتاً باید توجه کنیم که هر چند همهٔ احکام تجربه[۲]، احکام تجربهٔ سطحی[۳] است، یعنی بر ادراك حسی بی‌واسطه مبتنی است، مع‌هذا چنان نیست که بدین جهت، همهٔ احکام تجربهٔ سطحی، نیز، احکام تجربه باشد بلکه لازم است بر آنچه تجربی است و به طور کلی به شهود حسی عرضه می‌شود مفاهیم خاصی افزوده شود که منشأ آنها به نحو کاملاً مقدم بر تجربه در فاهمهٔ محض است و هر ادراك حسی می‌باید نخست در آنها مندرج گردد تا بتواند به وسیلهٔ آنها به صورت تجربه درآید.

احکام تجربهٔ سطحی از آن جهت که دارای اعتبار عینی‌اند، احکام تجربه‌اند. آنهایی را که صرفاً **اعتبار ذهنی** دارند من **احکام ادراك**[۴] می‌نامم. در این گونه احکام، نیازی به یك مفهوم محض فاهمه نیست بلکه آنچه لازم است صرفاً ارتباط منطقی ادراکات است در

---

۱. مقصود همان نفس‌الامر اشیاء است. (م.ف.)

2. judgements of experience 3. empirical judgements
4. judgements of perception

ذهن یك ادراك کننده. از سوی دیگر در احکام تجربه علاوه بر تصویرات شهود حسی، **مفاهیم خاصی که از اصل مولود فاهمه باشند** لازم است و همین است که به احکام تجربه اعتبار عینی می‌بخشد.

همهٔ احکام ما، ابتدائاً احکام ادراك صرفند و فقط برای خود ما، یعنی برای فاعل شناسایی معتبرند و این فقط در مرحلهٔ بعد است که ما برای آنها نسبت جدیدی یعنی متعلقی قائل می‌شویم و حکم را برای خود در همهٔ زمانها و نیز برای همه معتبر می‌خواهیم، زیرا اگر حکمی بر متعلقی صدق کند باید همهٔ احکام مربوط به همان متعلق با یکدیگر مطابقت داشته باشند، و بنابراین اعتبار عینی داشتن حکم تجربه، همان بالضروره اعتبار کلی داشتن آن است و بالعکس اگر ما به موجب علتی، حکمی را بالضروره دارای اعتبار کلی بدانیم (که چنین حکمی هرگز نه بر ادراك، بلکه بر مفهوم محضی از فاهمه که آن ادراك تحت آن اندراج یافته، مبتنی است) باید آن را عینی نیز بدانیم، یعنی باید آن را نه صرفاً مشعر بر نسبتی میان ادراك و فاعل ادراك بلکه مشعر بر خصوصیتی از شیء تلقی کنیم، زیرا اگر وحدت آن متعلقی که مرجع همهٔ احکام است و همه در اثر مطابقت با آن با یکدیگر مطابقت دارند، نباشد، هیچ دلیلی وجود ندارد تا احکام دیگران بالضروره بر احکام من مطابقت داشته باشد.

(۱۹)

بدین وجه اعتبار عینی و اعتبار کلی ضروری (برای همگان)، دو مفهوم مترادف است و ما هرچند شیء را فی نفسه نشناسیم وقتی حکمی را به نحو کلی و ضروری معتبر بدانیم، مرادمان همان اعتبار عینی آن است. ما شیء را از طریق همین حکم، یعنی از طریق ارتباط ضروری و کلی مدرکات خود می‌شناسیم (اگرچه نمی‌دانیم که آن فی نفسه چگونه است). از آنجا که این امر در خصوص همهٔ محسوسات صادق است، اعتبار عینی احکام تجربه[1] مأخوذ از شناخت بیواسطهٔ اشیاء نیست (زیرا چنین شناختی ناممکن است) بلکه صرفاً منوط است به کلیت احکام تجربه سطحی[2]، که چنانکه گفته‌ایم هرگز ناشی از مقتضیات تجربی و یا در واقع، مقتضیات حسی نیست، بلکه مبتنی بر مفهوم محض فاهمه است. کنه شیء هرگز معلوم ما نخواهد شد، لکن

1. judgements of experience 2. empirical judgements

وقتی رابطهٔ تصویراتی که از شیء فی نفسه به حساسیت ما داده شده به وسیلهٔ مفهوم قوهٔ فاهمه، اعتبار کلی یافت، شیء با همین رابطه تعین پیدا می کند و حکم، عینیت خواهد یافت.

اکنون این معنی را توضیح می‌دهیم. احکامی از قبیل اینکه **اتاق گرم است** و **شکر شیرین است** و **خاراگوش**[۱] **بد طعم است**[۲] احکامی است که اعتبار آنها صرفاً ذهنی است. من مدعی نیستم که این احکام در همهٔ ازمنه بدین نحو باشد یا دیگران نیز آنها را چون من دریابند. این احکام **فقط** مشعر است بر ارتباط دو احساس با یك شناسنده[۳]، که خود من باشم، آن هم صرفاً در وضع کنونی ادراك من و بنابراین نمی توان آنها را دربارهٔ شیء معتبر دانست. این گونه احکام را من احکام ادراك[۴] می نامم. این امر درباب احکام تجربه بکلی متفاوت است. آنچه تجربه به من در اوضاع و احوال خاصی می آموزد باید همان را به من و دیگران همیشه بیاموزد و اعتبار آن نباید به شناسنده‌ای بخصوص یا به وضع آن در زمانی مخصوص، محدود باشد. از این روست که من اعتبار همه این گونه احکام را عینی می‌دانم. مثلاً وقتی می گویم **هوا قابل انبساط**[۵] است این حکم ابتدائاً فقط یك حکم ادراك است. من فقط دو امر محسوس را در حواس خود بهم مربوط ساخته‌ام، اما اگر خواسته باشم که این حکم، یك حکم تجربه نامیده شود، در آن

---

۱. wormwood، خاراگوش نام گیاهی از نوع آرتمیسیا (Artemisia absinthium) که دارای برگهای نقره‌فام است و در علفزارها به فراوانی می‌روید. این گیاه که انواعی از آن به نامهای آذربو و افسنتین نیز معروف است دارای طعم تلخی است و گاه به عنوان ضرب‌المثل تلخی بدان اشاره می کنند. (م.ف.)

۲. من به سهولت می‌پذیرم که این مثالها نمونه‌ای از آن قبیل احکام ادراك که اصولاً بتواند به صورت احکام تجربه درآید، نیست ولو مفهومی از فاهمه نیز بدان احکام افزوده شود، زیرا که رجوع این احکام، صرفاً به احساس است و همه کس آنها را ذهنی می‌داند و هرگز نمی توان آنهارا به شیء منتسب دانست و هرگز ممکن نیست که این گونه احکام، عینیت پیدا کند. عجالتاً مراد من فقط این است که به عنوان مثال، حکمی را ذکر کنم که ذهنی محض است و در آن هیچ مبنایی وجود ندارد تا بتوان آن را کلی ضروری تلقی کرد و بالنتیجه به شیء منسوب دانست. نمونه‌ای از احکام ادراك که می توان آنها را با افزودن مفهوم فاهمه به صورت احکام تجربه درآورد، در پانوشت بعد ذکر خواهد شد. (کانت)

3. subject   4. judgements of perception

۵. قابل انبساط در ترجمهٔ elastic، که معنی قدیمی و منسوخ این کلمه است به جای قابل ارتجاع که معنی رایج و مصطلح آن در علم و صنعت است. (رك: *The Shorter Oxford English Dictionary*). درستی این معنی به قرینهٔ استناد مکرر کانت به رابطهٔ میان هوا و «انبساط» در دنبالهٔ همین بحث معلوم می شود. (م.ف)

صورت لازم می‌دانم که آن ارتباط، مشروط به شرطی شود که با احراز آن به نحو کلی معتبر گردد و می‌خواهم که من و دیگران، همه حتماً همان ادراکات را همیشه در همان اوضاع و احوال بالضروره بهم مرتبط سازیم.

(۲۰)

بنابراین، ما باید تجربه را به طور کلی، مورد تحلیل قرار دهیم تا ببینیم که این محصول حواس و فاهمه حاوی چیست و حکم تجربه خود چگونه ممکن است. اساس این گونه احکام، همان شهودی است که من بدان آگاهم، یعنی همان ادراکی است که منحصراً به حواس تعلق دارد. اما در مرحلهٔ بعد، حکم کردن (که صرفاً از شئون فاهمه است) بدان اضافه می‌شود. این حکم کردن بر دو نوع است؛ یا بدین صورت است که من فقط ادراکات حسی را با یکدیگر مقایسه می‌کنم و آنها را در وجدانی[1] که خاص حالت خودم است به هم مربوط می‌سازم و یا اینکه آنها را در یك وجدان عام و کلی با یکدیگر مرتبط می‌سازم. حکم اول صرفاً یك حکم ادراك است و بنابراین فقط اعتبار ذهنی دارد و صرفاً ارتباطی است که در حالت ذهنی من میان ادراکات برقرار شده بی‌آنکه به عین خارجی[2] ربطی داشته باشد. برخلاف آنچه معمولاً تصور می‌رود، در تجربه فقط مقایسهٔ ادراکات حسی با یکدیگر، و آنها را در یك وجدان به وسیلهٔ حکم به هم مربوط ساختن کافی نیست، از این طریق، برای حکم به هیچ‌وجه اعتبار کلی و ضرورتی که فقط به وسیلهٔ آنهاست که حکم عینیت می‌یابد و به صورت تجربه درمی‌آید، حاصل نمی‌شود.

بنابراین، برای آنکه ادراك حسی به تجربه به بدل شود مقدم بر آن حکم کاملاً متفاوت دیگری لازم است. شهودی که به ما عرضه شده، باید ذیل مفهومی مندرج گردد که صورت حکم را به‌طور کلی به تناسب با آن شهود متعین می‌کند، و آگاهی سطحی تجربی[3] ما را از شهود به یك آگاهی عام و کلی مرتبط می‌سازد و بدین ترتیب به احکام تجربی اعتبار کلی می‌بخشد. چنین مفهومی، مفهومی است محض و مقدم بر تجربه، از آنِ قوه فاهمه، که منحصراً به طور کلی نحوه استفاده از یك شهود را برای صدور حکم معین می‌کند. مثلاً اگر چنین مفهومی، مفهوم علت باشد، به شهودی که ذیل آن اندراج

1. consciousness 2. object 3. empirical consciousness

یافته، مثلاً به شهود هوا، نسبت به مطلق حکم تعین می بخشد، یعنی معین می کند که مفهوم هوا نسبت به انبساط، به منزلهٔ مقدم[1] است نسبت به تالی[2] در یك حکم شرطی[3]. بدین وجه، مفهوم علت یك مفهوم محض فاهمه است که بکلی با همهٔ ادراکات ممکن تفاوت دارد و فقط برای این است که به‌طور کلی به‌آن تصویری که ذیل آن اندراج یافته، از لحاظ صدور حکم تعین بخشد و از این راه یك حکم کلی را ممکن سازد.

پیش از آنکه یك حکم ادراکی به صورت یك حکم تجربی درآید، لازم است ادراك حسی، ذیل یکی از این گونه مفاهیم فاهمه اندراج یابد، مانند هوا که در مثال ما مندرج در مفهوم علت است و همین مفهوم است که حکم مربوط به آن را نسبت به انبساط، به‌صورت یك حکم شرطی، تعین می بخشد.[4] بنابراین، از این انبساط چنان تصور نرفته است که صرفاً به ادراکی که من از هوا در یك یا چند حالت از حالات خود دارم و یا به حالت ادراکی دیگران، تعلق دارد، بلکه بالضروره متعلق است به ادراك من از هوا. این حکم که هوا قابل انبساط است، وقتی کلیت می یابد و فقط وقتی به صورت یك حکم تجربه درمی آید که مسبوق به بعضی احکامی باشد که هوا را ذیل مفهوم علت و معلول مندرج ساخته باشد و بالنتیجه همان ادراکات را نه صرفاً بالنسبه به یکدیگر [و] در ذهن من، بلکه از حیث صورت احکام به طور کلی (اینجا به صورت شرطی) متعین ساخته و بدین وجه به حکم تجربی کلیت داده باشد.

اگر کسی همهٔ احکام تألیفی خود را از آن جهت که واجد اعتبار عینی است مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد، درخواهد یافت که برخلاف آنچه معمولاً تصور می شود، چنان نیست که این احکام عبارت باشد از صرف شهودهایی که تنها از راه مقایسه، با یکدیگر مرتبط شده باشند بلکه حصول چنین احکامی محال می بود اگر بر مفاهیم منتزع از شهود اضافه نمی شد مفهوم محضی از فاهمه که در آن این مفاهیم مندرج گردد، و اگر آن

---

1. antecedent 2. consequent 3. hypothetical judgement

۴. به عنوان یك مثال ساده‌تر، نمونه زیر را در نظر بگیرید. هنگامی که خورشید به سنگی می تابد، آن سنگ گرم می شود. این حکم، صرفاً یك حکم ادراکی است و واجد هیچ ضرورتی نیست و هر اندازه من و دیگران آن را ادراك کرده باشیم در این امر هیچ تأثیری ندارد؛ معمولاً مشاهده می شود که ادراکات فقط بدین صورت با یکدیگر مرتبط شده است. لکن اگر من بگویم: خورشید سنگ را گرم می کند، در آن صورت است که مفهوم عقلی علت بر ادراك اضافه می شود و مفهوم گرمی را ضرورتاً با مفهوم تابش خورشید مرتبط می سازد و حکم تألیفی ضرورت و کلیت و بالنتیجه عینیت پیدا می کند و از ادراك به تجربه مبدل می گردد. (کانت)

مفاهیم فقط بدین‌وجه در یك حکم واجد اعتبار عینیت به یکدیگر مرتبط نمی گردید. حتی احکام مربوط به ریاضیات محض را در ساده‌ترین اصول متعارفه[1] آن نمی توان از این شرط مستثنی دانست. این اصل که: خط مستقیم، کوتاهترین خط واصل دو نقطه است، مستلزم آن است که خط در مفهوم کمیت مندرج شده باشد، مفهومی که به هیچ روی صرف شهود نیست بلکه منحصراً به فاهمه تعلق دارد و برای آن است که شهود (خط) را برحسب احکامی که از لحاظ کمیت، یعنی احکام کثرت[2] (iudicia plurativa) دربارهٔ آن می توان صادر کرد متعین سازد، احکامی که از آنها چنین مستفاد می شود که در یك شهود معلوم، کثرتی از امور متجانس وجود دارد.

---

1. axioms

۲. من این نام را برای احکامی که در منطق به احکام جزئی (particularia)موسومند مناسبتر می‌دانم، زیرا اصطلاح جزئی، خود موهم این تصور است که آن احکام کلی نیستند. اما وقتی من از وحدت (در قضایای شخصیه) آغاز می کنم و به جانب تمامیت* پیش می‌روم هنوز نمی توانم هیچگونه ارجاعی به تمامیت بدهم. من کثرت را صرفاً با عدم اعتبار تمامیت در نظر می آورم نه با اعتبار عدم تمامیت. اگر بخواهیم مراحل منطقی (logical moments) را اساس مفاهیم محض فاهمه بدانیم، توجه بدین نکته ضرورت خواهد داشت. البته در منطق می توان اصطلاحات را به همان نحو متداول حفظ کرد. (کانت)

*ظاهراً در اینجا باید به جای تمامیت، **کثرت*** آمده باشد. این گونه اشتباهات در موارد دیگری از متن طبع اصلی *تمهیدات* نیز مشاهده می شود. (م.ا.)

*در توضیح وجهی که کانت برای ترجیح اصطلاح **احکام کثرت** بر **احکام جزئی** ذکر کرده است، اولاً متذکر می شویم که در هریك از وجوه چهارگانهٔ جدول منطقی احکام و نیز در جدول استعلایی مفاهیم فاهمه همواره می توان مقولهٔ سوم را تألیفی از دو مقولهٔ اول (تز) و دوم (آنتی تز) دانست و به همین دلیل **تمامیت** می باید مسبوق به **وحدت** و **کثرت** باشد زیرا که تألیفی از این دو مفهوم است. ثانیاً، احکام کلی از آن حیث که شامل همهٔ مصادیق خود هستند و احکام شخصیه از آن حیث که بیش از یك مصداق ندارند، هردو مشعر بر نوعی وحدت‌اند و از این لحاظ در حکم همند.

اکنون با توجه به این دو مقدمه گوییم کانت اصطلاح **احکام جزئی** را از آن جهت نامناسب می‌داند که این اصطلاح نفی کلیت می کند و بالنتیجه احکام شخصیه را نیز شامل می‌شود، اما احکام شخصیه مشعر بر تمامیت است و تمامیت می باید از تألیف وحدت و کثرت حاصل شده باشد و کانت نمی خواهد در مرحلهٔ دوم که هنوز به احکام شخصیه و بالنتیجه به تمامیت نرسیده، اصطلاح احکام جزئی را بکار برد که چون احکام شخصیه را نیز شامل می شود مشعر بر تمامیت نیز هست. این است که اصطلاح **احکام کثرت** را بکار می برد که چون نفی کلیت نمی کند احکام شخصیه را شامل نمی شود و نسبت به تمامیت نیز نفیاً و اثباتاً ساکت است.

(استاد مهدوی)

(۲۱)

برای آنکه امکان تجربه را، از آن جهت که مبتنی بر مفاهیم محض و مقدم بر تجربه فاهمه است بیان کنیم لازم است ابتدائاً آنچه را که به مطلق احکام مربوط می‌شود و نیز مراحل مختلف فاهمه را در آن احکام، در یك جدول کامل نمودار سازیم، زیرا مفاهیم محض فاهمه، دقیقاً متناظر با آن احکام و متوازی با آنها و صرفاً مفاهیمی است از شهودهایی که بالنسبه به یکی از آن مراحل به صورت احکام ضروری و کلی تعین یافته باشد. همچنین، به همین طریق اصول اوّلی[1] امکان هرگونه تجربه، به عنوان شناخت تجربی واجد اعتبار عینی دقیقاً معین می‌شود، زیرا که این اصول چیزی بیش از قضایایی که همهٔ ادراکات حسی را تحت همان مفاهیم محض فاهمه (مطابق با بعضی شرایط کلی شهود) مندرج می‌سازد، نیست.

جدول منطقی احکام

۱
از لحاظ کمیت
کلی[2]
جزئی[3]
شخصی[4]

۲
از لحاظ کیفیت
ایجابی[5]
سلبی[6]
عدولی[7]

۳
از لحاظ نسبت
حملی[8]
شرطی[9]
انفصالی[10]

۴
از لحاظ جهت
ظنی[11]
قطعی[12]
یقینی[13]

---

1. a priori 2. universal 3. particular 4. singular 5. affirmative
6. negative 7. infinite 8. categorical 9. hypothetical 10. disjunctive
11. problematic 12. assertoric 13. apodictic

جدول استعلایی مفاهیم فاهمه

۱

از لحاظ کمیت

وحدت (اندازه) [۱]

کثرت (مقدار) [۲]

تمامیت (کل) [۳]

۲

از لحاظ کیفیت

ایجاب [۴]

سلب [۵]

عدول (یاحصر) [۶]

۳

از لحاظ نسبت [۷]

جوهر [۸]

علت [۹]

مشارکت (یا تبادل) [۱۰]

۴

از لحاظ جهت

امکان [۱۱]

وجود [۱۲]

وجوب (یاضرورت) [۱۳]

---

1. unity (measure)
2. plurality (quantity)
3. totality (the whole)
4. reality
5. negation
6. limitation

۷. در نقد عقل محض مقولات نسبت بدین صورت بیان شده است:

لزوم ذاتی و تقرر (جوهر و عرض)	of inherence and subsistence (substantia et accidens)
علیت و تابعیت (علت و معلول)	of causality and dependence (cause and effect)
اشتراك (تبادل میان فاعل و قابل) (م.ا.)	of community (reciprocity between the active and the passive)

8. substance
9. cause
10. community
11. possibility
12. existence
13. necessity

جدول فیزیولوژیکی[۱] محض اصول کلی علوم طبیعی

۱
اصول متعارفهٔ شهود[۲]

۲
پیش یابیهای ادراک حسی[۳]

۳
تشابهات تجربه[۴]

۴
اصول موضوعه فکر تجربی به طور کلی[۵]

(۲۱)[۶]

برای خلاصه کردن آنچه تاکنون گفته‌ایم لازم است به خواننده تذکر دهیم که سخن ما در اینجا نه دربارهٔ منشأ تجربه بلکه در خصوص محتوای آن است. بحث از منشأ تجربه در عهدهٔ روان‌شناسی تجربی است، گرچه در آنجا نیز هرگز نمی‌توان بدون توجه به محتوای تجربه ـ که به نقادی شناسایی و مخصوصاً به‌نقادی فاهمه مربوط می‌شود ـ مطلب را چنانکه باید شرح و بسط داد.

تجربه عبارت است از شهودهایی که به حساسیت تعلق دارد و احکامی که منحصراً از شئون قوهٔ فاهمه است. اما احکامی که فاهمه آنها را فقط از شهود حسی استنباط می‌کند، بسی دور از احکام تجربی است، زیرا در مورد اول، حکم ادراکات را صرفاً به همان صورت که در شهود حسی عرضه شده بهم مرتبط می‌سازد، لکن احکام تجربی مشعر است بر محتوای تجربه به نحو عام و کلی، نه محتوای صرف ادراک حسی که فقط

۱. در اینجا کانت اصطلاح فیزیولوژیکی (physiological) را در معنای مهجور آن استعمال کرده است که عبارت است از «امور مربوط به عالم مادی یا مربوط به علوم طبیعی و فیزیکی که موضوع علم طبیعت‌شناسان است». (م.ا.)

2. axioms of intuition 3. anticipations of perception 4. analogies of experience
5. postulates of empirical thought in general

۶. در طبع اصلی کتاب، هم این بند و هم پاراگراف قبلی با شمارهٔ ۲۱ مشخص شده است. در بعضی چاپهای جدید به بند اخیر شماره ۲۲ داده‌اند و به همین ترتیب به شماره‌های بعدی یکی افزوده‌اند. بعضی نیز بند اخیر را با شماره (۲۱ الف) مشخص کرده‌اند. (م.ا.)

دارای اعتبار ذهنی است. بنابراین در احکام تجربی علاوه بر شهود حسی و رابطهٔ منطقی آن در حکم (بعد از تعمیم یافتن آن رابطه از طریق مقایسه)، امر دیگری نیز باید اضافه شود که به حکم، ضرورت و بالتبع اعتبار کلی می بخشد و آن، جز مفهومی که شهود را فی نفسه بالنسبه به صورتی دون صورتی دیگر از صورتهای احکام تعین می بخشد نتواند بود یعنی مفهومی از آنِ وحدت تألیفی شهودها[1] که فقط از رهگذر فعل[2] منطقی احکام ممثل تواند شد.

(۲۲)

خلاصهٔ آنچه گفتیم بدین قرار است: فراهم آوردن شهود با حواس است و فکر کردن، با فاهمه. فکر کردن عبارت است از متحد ساختن تصویرات در وجدان. این اتحاد یا صرفاً بالنسبه به ذهن شناسنده حاصل می شود که در آن صورت ناضروری[3] است و ذهنی، و یا به نحو مطلق صورت می گیرد که ضروری و عینی است. اتحاد تصویرات در وجدان، حکم است. بنابراین، فکر کردن، همان حکم کردن، یا به طور کلی ارجاع تصویرات به احکام است. بدین وجه، احکام یا صرفاً ذهنی است و آن وقتی است که ارجاع تصویرات به وجدان و اتحاد آنها در ذهن یك شناسنده صورت گیرد و یا عینی است و آن هنگامی است که اتحاد تصویرات در وجدان، به نحو عام، یعنی به نحو ضروری حاصل شود. مراحل مختلف منطقی احکام، همان راههای ممکن متحد ساختن تصویرات در وجدان است. اما این مراحل اگر به عنوان مفاهیم مورد استفاده قرار گیرد، در آن صورت مفاهیم اتحاد ضروری تصویرات در وجدان و مبادی[4] احکام واجد اعتبار عینی خواهد بود. این اتحاد در یك وجدان یا تحلیلیِ به واسطهٔ هوهویت است و یا تألیفی است که به واسطهٔ ترکیب و جمع تصویرات مختلف با یکدیگر حاصل می شود. تجربه عبارت است از اتصال تألیفی پدیدارها (ادراکات) در یك وجدان از آن جهت که این اتحاد ضروری است. پس مفاهیم محض فاهمه، مفاهیمی است که در آنها همهٔ ادراکات حسی می باید قبلاً مندرج گردد و پس از آن در احکام تجربی، که وحدت

---

1. synthetic unity of intuitions
2. function
3. contingent
4. principles

تألیفی ادراکات، در آن ضرورت و کلیت پیدا می‌کند مورد استفاده واقع شود.[۱]

(۲۳)

احکام، از آن حیث که صرفاً به‌عنوان شرط اتحاد تصویرات در یك وجدان لحاظ می‌شوند، قاعده هستند. این قواعد، از آن لحاظ که آن اتحاد را به صورت اتحاد ضروری ممثل می‌سازند، قواعد مقدم بر تجربه‌اند و از آن لحاظ که فراتر از آنها هیچ نیست تا بتوان آنها را از آن استنتاج کرد، **اصول** هستند. حال در مورد امکان هر تجربه‌ای، اگر در آن فقط صورت فکر منظور نظر باشد، برای احکام تجربی شرایطی فراتر از آن شرایطی نیست که پدیدارها را به تناسب صورتهای مختلف شهود آنها، در مفاهیم محض فاهمه که به احکام تجربهٔ سطحی اعتبار عینی می‌بخشد، مندرج می‌سازد. بدین سان، این مفاهیم محض فاهمه، اصول ماتقدم تجربهٔ ممکن‌اند.

اما اصول تجربهٔ ممکن در عین حال قوانین کلی طبیعت نیز هست که می‌توان آنها را مقدم بر تجربه شناخت. بدین وجه، مشکل دومین پرسش ما که:**علوم طبیعی محض چگونه ممکن است** حل می‌شود. زیرا آن صورت منضبطی که برای یك علم لازم است در اینجا به کمال وجود دارد، چرا که فراتر از شرایط صوری مطلق احکام و به طور کلی شرایط صوری قواعدی که در منطق آمده است، شرایط دیگری ممکن نیست. این شرایط مقوم یك نظام منطقی است و مفاهیم مبتنی بر آنها، که متضمن شرایط ماتقدم

---

۱. اکنون باید دید چگونه این قضیه که: «احکام تجربی باید در تألیف ادراکات واجد ضرورت باشند» با قضیه‌ای که من پیش از این دربارهٔ آن مصر بوده‌ام که «تجربه، چون شناسایی مؤخر از تجربه است، صرفاً مفید احکام ناضروری است» سازگار است؟ وقتی می‌گویم که تجربه به ما چیزی می‌آموزد، همواره مرادم فقط ادراك حسی موجود در تجربه است، مثلاً، منظورم این است که همواره در پی تابش خورشید بر سنگ، حرارت حاصل می‌شود. بدین وجه، قضایای تجربه در این حد همواره ناضروری است. اما این مطلب که حرارت بالضروره از تابش خورشید حاصل می‌شود، امری است که (از طریق مفهوم علت) در حکم تجربی موجود است اما من آن را از تجربه نمی‌آموزم. برخلاف، تجربه تنها وقتی می‌تواند حاصل آید که مفهوم فاهمه (علت) به ادراك حسی اضافه گردد. درباب اینکه چگونه این اضافه شدن به ادراك حسی انجام می‌گیرد، می‌توان در صفحات ۱۳۷ به بعد کتاب *نقد عقل* به بخش «درباب حکم استعلایی» مراجعه کرد.* (کانت)

*منظور کانت، فصل اول بخش «تعلیم (doctrine) استعلایی حکم» (۱۳۷ الف و ۱۷۶ ب) است که تحت عنوان «شاکله‌سازی مفاهیم محض فاهمه» بیان شده است. (م.ا.)

همهٔ احکام تألیفی و ضروری است، به همان وجه خود مقوم یك نظام استعلایی[1] است و بالاخره اصولی که کلیهٔ پدیدارها از طریق آنها در این مفاهیم مندرج می گردند، مقوم یك نظام فیزیولوژیکی، یعنی نظامی است از طبیعت که بر تمامی شناخت تجربه به سطحی ما از طبیعت تقدم دارد و هم آن است که نخست آن شناخت را ممکن می سازد و لذا درخور آن است که به درستی علم طبیعی کلی و محض نامیده شود.

(۲۴)

نخستین اصل[2] از این اصول فیزیولوژیکی[3]، همهٔ پدیدارها را، به‌عنوان شهودهای واقع در زمان و مکان، در مفهوم **کمیت** مندرج می سازد و لذا اصلی است در اطلاق ریاضیات بر تجربه. اصل دوم[4] امری را که به معنی خاص کلمه تجربی است، یعنی احساس را که مشعر است بر آنچه در شهود ما واقعی است در مفهوم **کمیت** [البته] نه به نحو بی‌واسطه مندرج می سازد، زیرا که احساس، شهود نیست که **متضمن** مکان و زمان باشد، اگرچه چیزی را که ما بازاء آن است در هر دو [یعنی هم در زمان و هم در مکان] قرار می‌دهد؛ اما میان واقعیت (تصور حسی) و صفر، یعنی فقدان محض شهود در زمان، هنوز فاصله‌ای هست که خود کمیتی دارد، زیرا مابین هر درجه‌ای از روشنایی تا تاریکی و مابین هر درجه از حرارت تا برودت محض، و هر درجه از سنگینی تا سبکی مطلق و هر درجه از تحیز در مکان تا مکان بکلی خالی، باز هم درجات کوچکتری قابل تصور است و حتی میان هر درجه‌ای از خودآگاهی و ناخودآگاهی محض (ابهام مطلق به معنی مصطلح در روان شناسی) نیز جایی برای درجات ضعیف‌تر خودآگاهی وجود دارد. لذا محال است

---

1. transcendental system

۲. بدون مراجعه به آنچه درکتاب *نقد عقل** دربارهٔ این اصول آمده است، خواننده به دشواری می تواند مطالب این بند و دو بند بعدی را دریابد، معهذا فایدهٔ اینها این است که درك جنبه‌های کلی مربوط به آن اصول را آسانتر می سازد و توجه خواننده را به نکات اصلی جلب می کند. (کانت)

* این سه‌بند فوق‌العاده فشرده و مبهم است و مباحث مربوط بدان در کتاب *نقد عقل* محض ذیل عنوان «تحلیل اصول» ذکر شده است. (م.ا.)

۳. مراد اصول متعارفهٔ شهود است. (م. ا.)

۴. یعنی «پیش‌یابیهای ادراك حسی» اشاره به بخشی است که در *نقدعقل* محض تحت عنوان «تحلیل اصول» آمده است (م. ا.)

که ادراك حسیی وجود داشته باشد و از فقدان مطلق حکایت کند، مثلاً ممکن نیست ابهام روانیی[1] وجود داشته باشد که نتوان آن را خودآگاهی دانست که تحت الشعاع خودآگاهی قویتری واقع نشده باشد[2] و این امر در همهٔ موارد احساس نیز صادق است. به این جهت است که فاهمه می‌تواند بر احساس سبقت جوید و بدین‌وجه کیفیت خاص تصویرات تجربی (پدیدارها) را به وسیلهٔ این اصل قوام بخشد که بدون استثنا تمام احساسها، یعنی آنچه در هر پدیداری واقعی است، دارای درجات است. این دومین مورد اطلاق ریاضیات (ریاضیات اشتدادی)[3] است بر علم طبیعی.

(۲۵)

اما درباب رابطهٔ پدیدارها، البته فقط از لحاظ وجود آنها، [باید گفت که این] تعین، ریاضی نیست بلکه دینامیك است و هرگز نمی‌تواند واجد اعتبار عینی و مناسب تجربه باشد مگر اینکه تابع اصول[4] مقدم بر تجربه‌ای باشد که نخست شناخت آن را از رهگذر تجربه ممکن می‌سازند. لذا پدیدارها باید در مفهوم جوهر که به عنوان مفهومی از خود شیء، اساس هر تعینی از وجود است، مندرج گردند و یا ثانیاً در صورت وجود توالی زمانی در میان پدیدارها، یعنی در صورت وجود یك حادثه، باید در مفهوم معلولی از یك علت اندراج یابند و اگر شناخت تقارن زمانی[5] به نحو عینی، یعنی از طریق یك حکم تجربه منظور باشد، باید در مفهوم مشارکت (تبادل) مندرج شوند. بدین‌وجه، اصولی مقدم بر تجربه، اساس احکامی است که هرچند ناشی از تجربهٔ سطحی اند اعتبار عینی دارند، به عبارت دیگر، این اصول اساس امکان تجربه‌اند از آن حیث که می‌باید اشیاء را در طبیعت، از لحاظ وجود، به یکدیگر مرتبط سازند. این اصول، به معنی خاص کلمه، قوانین طبیعت‌اند و می‌توان آنها را قوانین دینامیکی نامید.

---

1. psychological obscurity

۲. مقصود این است که هر درجه‌ای از خودآگاهی فرض شود درجات قوی‌تر از آن وجود دارد اما خودآگاهیی که درجات ضعیف‌تر از آن وجود نداشته باشد قابل فرض نیست. (م.ا.)

3. mathesis intensorum

۴. مراد «تشابهات تجربه» است. (م.ا.)

5. contemporaneity

سرانجام[۱]، از جملهٔ آنچه همچنین به احکام تجربه تعلق دارد، شناخت مطابقت[۲] و ارتباط پدیدارها[۳]، [آن هم] نه فقط مطابقت و ارتباط پدیدارها با یکدیگر درتجربه، بلکه رابطهٔ آنها با مطلق تجربه است، این رابطه[۴] یا مشعر است بر مطابقت پدیدارها با شرایط صوریی که فاهمه می‌شناسد، یا بر ارتباط آنها با مادهٔ محسوسات و مدرکات و یا اینکه این هردو را در یك مفهوم ترکیب می‌کند، و بالنتیجه، به اقتضای قوانین کلی طبیعت، مشعر است بر امکان و واقعیت[۵] و ضرورت. این است آنچه مقوم شناخت روش فیزیولوژیك[۶] است (که وجه تمایز حقیقت از فرضیات است و [مبین] حدود اعتبار فرضیات).

(۲۶)

سومین جدول اصول که از طبیعت خود فاهمه برحسب روش انتقادی استنتاج شده، خود حاکی از کمالی است که به موجب آن بر هر جدول دیگری که تاکنون، اگرچه بیهوده، در خصوص نفس الامر اشیاء به روش مذهب جزم تنظیم شده باشد یا در آینده ممکن است تنظیم شود، رجحان دارد. زیرا در جدول من همهٔ اصول تألیفی مقدم برتجربه به نحو کامل برحسب اصل واحدی تقریر شده که آن مطلق قوهٔ حکم کردن است و همان است که به لحاظ فاهمه، مقوم ماهیت تجربه است. بدین‌وجه می‌توان اطمینان حاصل کرد که زائد بر این اصول، اصل دیگری از این قبیل وجود ندارد (و این اطمینانی است که هرگز از روش جزمی حاصل نمی‌شود). مع‌هذا، این هنوز تمام مزیت این جدول نیست.

آنچه باید بدان توجه داشت مبانی استدلالی است که امکان این شناخت مقدم بر تجربه را آشکار می‌کند و درعین حال کلیهٔ این گونه اصول را محدود به شرطی می‌سازد که اگر آن را مورد غفلت قرار دهیم آنها را به درستی نخواهیم فهمید و آنها را درمعنایی وسیع‌تر از معنای اصلیی که فاهمه بدانها داده است به کار خواهیم برد، و آن شرط این

---

۱. سخن از «اصول موضوعه فکر تجربی» است. (م.ا.)

2. agreement 3. connection

۴. در ترجمهٔ لوکاس، «این شناخت» آمده، اما در ترجمهٔ فرانسه و درترجمهٔ انگلیسی Carus، بجای «شناخت»، «رابطه» آمده و ظاهراً مناسبتر است. (م.ف.)

5. reality 6. physiological doctrine of method

است که: آنها واجد هیچ چیز جز شرایط تجربهٔ ممکن به نحو عام، از آن حیث که آن از قوانین مقدم بر تجربه تبعیت می کند، نیستند. پس، من نمی گویم که: اشیاء چنانکه واقعاً هستند، دارای کمیت‌اند و واقعیت آنها درجه دارد و وجود خارجی آنها، واجد بهم بستگی اعراض در یك جوهر است، چون هیچ کس نمی تواند این را ثابت کند، زیرا چنین اتصال تألیفیی به وسیلهٔ مفاهیم محض، بدون هرگونه شهود حسی از یك سو و بدون هرگونه پیوندی میان شهودها در یك تجربهٔ حسی از سوی دیگر، مطلقاً محال است. بنابراین، محدود بودن اساسی مفاهیم در این اصول این است که: همهٔ اشیاء بالضروره مقدم بر تجربه صرفاً از آن حیث که متعلق تجربه‌اند، تابع این شرایطند.

از اینجا ثانیاً این نتیجه حاصل می شود که برای این اصول، اختصاصاً نحو اثبات خاصی وجود دارد، بدین معنی که آنها مستقیماً نه به پدیدارها و رابطهٔ آنها، بلکه به امکان تجربه، که پدیدارها صرفاً ماده آنند و نه صورت آن، راجع می شوند، یعنی به قضایای تألیفی واجد اعتبار عینی و کلی که وجه امتیاز احکام تجربه از صرف احکام ادراك است. کیفیت وقوع این امر بدین منوال است[۱] که پدیدارها، از آن جهت که شهودهای محضی هستند که بخشی از مکان و زمان را اشغال می کنند در زیر مفهوم کمیت قرار می گیرند که مطابق قواعد به تکثر شهودها به نحو تألیفی و ماتقدم، وحدت می بخشد؛ علاوه بر شهود، ادراك حسی شامل احساسی است که میان آن تا [درجهٔ] صفر، یعنی تا عدم مطلق آن، همواره یك تنزل پیوستهٔ تدریجی وجود دارد و لذا آنچه در پدیدارها واقعی است باید دارای درجات باشد و این اشتداد در احساس است اما نه از آن جهت که خود احساس شاغل بخشی از مکان و زمان است[۲] بلکه از آن جهت که

۱. در اینجا کانت به بیان نحوهٔ اثبات اصول ریاضی، یعنی «اصول متعارفهٔ شهود» و «پیش‌یابیهای ادراك حسی» می‌پردازد. (م. ا.)

۲. حرارت و روشنایی و نظایر آنها در یك مکان کوچك به همان اندازه (از حیث درجه) زیاد است که در یك مکان بزرگ، به همین گونه است درجهٔ تصویرات درونی از قبیل درد و خودآگاهی به طور مطلق، خواه در زمانی کوتاه دوام داشته باشد خواه در زمانی دراز. لذا مقدار کمیت مورد نظر ما در اینجا، در یك نقطه و در یك لحظه، با مقدار آن در مکان یا زمانی هر اندازه وسیع، برابر است. بنابراین درجات کمیتهایی هستند که نه در شهود بلکه در صرف احساسند یا مقدار مبنای [محتوای] شهودند و تنها از طریق رابطهٔ یك تا صفر می توان آنها را به صورت مقدار درآورد، بدین معنی که هر یك از آن درجات می تواند در تنزل تا مرحلهٔ محو کامل از بی نهایت درجهٔ واسطه عبور کند و یا در ترقی از صفر تا یك احساس معین بی نهایت مرحله از رشد را در یك زمان مشخص پشت سر گذارد. (درجه، کمیت کیفیت است). (کانت)

انتقال از زمان یا مکان خالی تا احساس، منحصراً در زمان ممکن می شود؛ هر چند هرگز آن را به عنوان کیفیت شهود تجربی بالنسبه به آنچه آن را نوعاً از سایر احساسها متمایز می سازد نمی توان به نحو **مقدم بر تجربه** شناخت؛ با این حال در یك تجربهٔ ممکن به طور کلی، می توان آن را از حیث شدت به عنوان کمیت ادراك حسی، از سایر احساسهای همان نوع متمایز ساخت. چنین است که اطلاق ریاضیات بر طبیعت، بالنسبه به شهود حسی که واسطهٔ عرضهٔ طبیعت به ماست، از آغاز ممکن و متعین می شود.

لکن لازم است خواننده[۱]، عمدهٔ توجه خود را به نحوهٔ اثبات اصولی معطوف دارد که ذیل عنوان **تشابهات تجربه** قرار می گیرد. از آنجا که این اصول، برخلاف اصول اطلاق ریاضیات بر علم طبیعی عام، مربوط به ایجاد شهودها نیست بلکه مربوط است به ارتباط وجود آنها در یك تجربه؛ و از آنجا که این نیست مگر تعین وجود در زمان برحسب قوانین ضروریی که صرفاً به موجب آنهاست که آن، اعتبار عینی پیدا می کند و بالتبع به صورت تجربه درمی آید، به این جهات، این استدلال به وحدت تألیفی پیوستگی اشیاء در نفس الامر مربوط نمی شود بلکه صرفاً ناظر به ادراکات حسی است، آنهم نه بالنسبه به محتوای آنها، بلکه بالنسبه به تعین زمان و رابطهٔ وجود در زمان برحسب قوانین کلی. اگر بناست که این تعین تجربهٔ سطحی[2] در زمان نسبی، اعتبار عینی داشته باشد و لذا، تجربه[3] باشد، پس این قوانین کلی علی الاطلاق واجد ضرورت تعین وجود در زمان (و بالنتیجه به حکم قاعده‌ای از فاهمه، **مقدم بر تجربه**) هستند. برای خواننده‌ای که از دیرباز عادت داشته است تجربه را صرفاً ترکیب سطحی ادراکات حسی بداند و هرگز در فکر این نکته نبوده است که تجربه از حد ادراکات حسی بسی فراتر می رود ـ چرا که به احکام تجربهٔ سطحی اعتبار می بخشد و از این لحاظ مستلزم وحدت محضی از فاهمه است که **مقدم بر تجربه** باشد ـ من، در اینجا که در حکم تمهیدات است، جز این نمی توانم که توصیه کنم مخصوصاً به فرق تجربه و صرف تودهٔ انباشته‌ای از ادراکات حسی توجه کند و شیوهٔ استدلال [ما] را از این لحاظ مورد داوری قرار دهد.

---

۱. مقصود، خوانندهٔ کتاب *نقد عقل* است. (م.ا.)

2. empirical determination
3. experience

(۲۷)

اینك جای آن است تا اساس شك هیوم را یکسره براندازیم. او به حق معتقد بود که ما به هیچ روی نمی‌توانیم به وسیلهٔ عقل امکان علیت، یعنی ارتباط وجود چیزی را به‌وجود چیز دیگری که بالضروره به وسیلهٔ آن چیز اول ثبوت یافته باشد دریابیم. من اضافه می‌کنم که بصیرت ما درخصوص مفهوم ثبوت و تقرر[1]، یعنی ضرورت اینکه باید در اساس وجود اشیاء موضوعی[2] قرار داشته باشد که خود نتواند محمول چیز دیگری باشد، نیز به همان اندازه اندك است و در واقع ما نمی‌توانیم هیچ مفهومی از امکان چنین امری برای خود بسازیم (هرچند می‌توانیم به موارد استفاده از آن در تجربه اشاره کنیم)؛ همین‌طور رابطهٔ متقابل اشیاء[3] [یا مشارکت] نیز برای ما نامفهوم است و ما نمی‌توانیم دریابیم چگونه ممکن است از حالت[4] یك شیء نتیجه‌ای در خصوص حالت اشیایی که بکلی مغایر آن و بیرون از آنند استنباط کنیم و بالعکس، و چگونه ممکن است جوهرها که هرکدام وجود خاص جداگانه‌ای دارند، ضرورتاً تابع یکدیگر باشند. اما حاشا که من بینگارم که این مفاهیم تماماً مأخوذ از تجربه است و ضرورتی که در آنها تمثل یافته خیالی است و صرفاً توهمی است که در ما در اثر عادتی دیرینه مستقر شده است[5]؛ من برخلاف، کاملاً روشن ساخته‌ام که این مفاهیم و اصول منشعب از آنها، به‌نحو **ماتقدم** پیش از هر تجربه‌ای، ثبوت و تقرر دارند و واجد صحت عینی تردیدناپذیری هستند، اما البته فقط بالنسبه به تجربه.

(۲۸)

هرچند من نمی‌توانم کمترین تصوری از این گونه روابط اشیاء در نفس الامر داشته باشم که چگونه ممکن است آنها به صورت جوهر وجود داشته باشند و یا به عنوان علت دارای معلول باشند و با اشیاء دیگر (به صورت اجزاء یك کل واقعی) در تبادل باشند؛ و هرچند من این قبیل خصوصیات را در پدیدارها نیز به عنوان پدیدار کمتر می‌توانم به تصور آورم (زیرا در این مفاهیم، هیچ چیز از آنچه در پدیدارها هست نیست

---

1. subsistence 2. subject
3. community 4. state
۵. اشاره به رأی هیوم درباب منشأ ضرورت مفهوم علیت است. (م. ف.)

و آنچه در آنهاست فقط همان است که فاهمه باید آن را تعقل کند)، مع هذا ما به خوبی می توانیم این گونه بهم پیوستگی تمثلات[1] را در فاهمهٔ خود مخصوصاً در مطلق احکام تعقل کنیم. این مفهوم بدین صورت است که تمثلات، در یك دسته از احکام، به عنوان موضوع در مقابل محمول، و در نوعی دیگر، به عنوان مقدم در برابر تالی، و در نوع سوم به عنوان اجزایی که جمعاً مقوم کل یك شناسایی ممکن اند، ظاهر می شوند. علاوه بر این، ما مقدم بر تجربه می دانیم که تنها در صورتی می توانیم شناخت معتبری از یك شیء حاصل کنیم که تمثلات آن شیء را برحسب یکی از این روابط، متعین بگیریم؛ و اگر می خواستیم به شیء فی نفسه بپردازیم کمترین قرینه‌ای ممکن نمی بود تا بوسیلهٔ آن من بتوانم تشخیص دهم که شیء برحسب کدام یك از این روابط متعین گشته است، یعنی آیا به مفهوم جوهر تعلق دارد یا به علت و یا (از لحاظ رابطه با سایر جوهرها) به مفهوم تبادل، زیرا من نمی توانم از امکان این گونه بهم‌بستگی وجود تصوری داشته باشم؛ لکن مسأله، دانستن چگونگی تعین اشیاء در نفس الامر نیست بلکه تعین شناخت تجربی اشیاء است برحسب این روابط احکام به طور کلی، بدین معنی که چگونه اشیاء، به عنوان متعلق تجربه، ممکن و بلکه لازم است که در این مفاهیم فاهمه مندرج گردند. حال آنکه من نه تنها نسبت به امکان بلکه نسبت به ضرورت اندراج همهٔ پدیدارها در این مفاهیم، یعنی استفاده کردن از آنها به عنوان اصول امکان تجربه، وقوف کامل دارم.

(۲۹)

برای اینکه مفهوم مورد شك و شبههٔ هیوم، یعنی مفهوم علت (که گره کور **مابعدالطبیعهٔ** او بود) مورد امتحان قرار گیرد، ابتدا، **مقدم بر تجربه** صورت کلی یك حکم شرطی را چنانکه در منطق آمده است در نظر می گیریم که همان استفاده از یك معلوم معین به عنوان مقدمه و از معلوم دیگری به عنوان نتیجه است؛ لکن ممکن است در ادراك حسی، با قاعده‌ای در باب رابطه مواجه شویم مشعر بر اینکه: همواره به دنبال یك پدیدار معین، پدیدار دیگری در خواهد آمد (گرچه عکس آن صحیح نیست) و این خود موردی شود تا من از حکم شرطی استفاده کنم و مثلاً بگویم که اگر خورشید به قدر

1. representations

کافی به جسمی بتابد، آن جسم گرم می‌شود. باید قبول کرد که هنوز هیچ ضرورتی در ارتباط، و هیچ مفهومی از علت در میان نیست. اما من ادامه می‌دهم و می‌گویم: اگر قضیهٔ قبلی که صرفاً پیوندی ذهنی میان مدرکات است باید به صورت یك قضیهٔ تجربه[1] درآید، لازم است که قضیه‌ای ضروری و واجد اعتبار کلی شمرده شود. چنین قضیه‌ای بدین صورت خواهد بود: خورشید به واسطهٔ نورش، علت حرارت است. آن قاعدهٔ قبلی که حاصل از تجربهٔ سطحی بود اکنون یك قانون شمرده می‌شود که برای پدیدارها معتبر است اما نه فقط برای اینکه پدیدارند، بلکه به لحاظ یك تجربهٔ ممکن، که مستلزم قواعدی است واجد اعتبار کلی و بالنتیجه ضروری. بدین‌وجه من به خوبی، دربارهٔ مفهوم علت، به عنوان مفهومی که بالضروره به صرف صورت تجربه تعلق دارد، و دربارهٔ امکان آن به عنوان اتحاد تألیفی ادراکات حسی در هر وجدانی به طور کلی[2] وقوف دارم؛ اما هرگز نسبت به امکان اینکه یك شیء به طور کلی علت باشد شناختی ندارم زیرا مفهوم علت به هیچ‌وجه مشعر بر وضعی که ذاتی خود اشیاء باشد نیست بلکه حاکی از وضعی است مخصوص به تجربه، یعنی اینکه تجربه فقط می‌تواند شناختی باشد واجد اعتبار عینی از پدیدارها و توالی آنها در زمان از آن جهت که برحسب قاعدهٔ احکام شرطی، پدیدارهای مقدم می‌توانند به پدیدارهای تالی بستگی داشته باشند.

(۳۰)

بنابراین، مفاهیم محض فاهمه نیز اگر از متعلقهای تجربه دور شوند و به نفس‌الامر اشیاء (ذوات معقول)[3] منتسب گردند هیچ معنایی نخواهند داشت. گویی این مفاهیم فقط برای تهجّی پدیدارهاست تا بتوان آنها را به صورت تجربه قرائت کرد. اصولی که از ارتباط آن مفاهیم با عالم محسوسات حاصل می‌شود فقط برای استفاده درتجربه بکار فاهمه می‌آید و در وراء تجربه، روابطی است گزافی[4]، بدون واقعیت عینی، که نه می‌توان امکان آنها را به نحو مقدم بر تجربه شناخت و نه ربط آنها را با اشیاء به وسیلهٔ مثالی تأیید و یا حتی قابل فهم ساخت، زیرا همهٔ مثالها فقط مأخوذ از تجربه‌های ممکن

1. proposition of experience
2. synthetic unification of perceptions in consciousness in general
3. noumena 4. arbitrary

تواند بود و متعلقهای آن مفاهیم نیز جز در یك تجربهٔ ممکن، در جای دیگر یافت نشود.

این طریقهٔ حل کامل مشکل هیوم، هرچند برخلاف انتظار ابداع کننده آن است برای مفاهیم محض فاهمه منشأ مقدم بر تجربهٔ آنها را و برای قوانین عام طبیعت، اعتبار آنها را به عنوان قوانین فاهمه محفوظ می‌دارد اما بدین صورت، که استفاده از آنها را در حدود تجربه محدود می سازد، زیرا اساس امکان آنها صرفاً در رجوع فاهمه به تجربه است، اما نه از آن جهت که آنها از تجربه استنتاج شده باشند بلکه از این جهت که تجربه از آنها استنتاج شده است و این وجه ارتباط کاملاً معکوس هرگز به ذهن هیوم خطور نکرده بود.

از اینجا، از همهٔ تحقیقات پیشین این نتیجه حاصل می شود که: **همهٔ اصول تألیفی مقدم بر تجربه، فقط اصولی است برای تجربه ممکن** و هرگز به اشیاء چنانکه در واقع هستند مربوط نمی توانند شد بلکه به پدیدارها، از آن جهت که متعلقهای تجربه‌اند، اطلاق می شوند. بدین جهت، ریاضیات محض و نیز علم محض طبیعت نمی توانند از حدود صرف پدیدارها تجاوز کنند و نمی توانند جز آنچه را که تجربه را به طور عام ممکن می سازد و یا آنچه را که از این اصول منتزع شده و باید بتواند همیشه به نحو ضروری در یك تجربه ممکن ممثل شود، ممثل سازند.

(۳۱)

و بدین‌وجه، ما سرانجام واجد امر مشخصی شده‌ایم و چیزی داریم که [می توانیم] در همهٔ تلاشهای متافیزیکی خود بدان تکیه کنیم، تلاشهایی که تاکنون بسیار گستاخانه اما همواره چشم بسته، در هر امری بدون تمیز صورت گرفته است. نه به خاطر متفکران جزمی‌مذهب هرگز خطور کرده بود که مقصد مساعی آنان باید این اندازه نزدیك باشد، و نه حتی به خاطر آن متفکرانی که مغرور به عقل سلیم فرضی خود، با مفاهیم و اصول عقل محض ـ که در واقع مشروع و طبیعی است اما صرفاً برای استفادهٔ در تجربه مقدر شده است ـ در پی معرفت امری برآمده بودند که حدود معین آن را نه می شناختند و نه می توانستند بشناسند، زیرا که دربارهٔ ماهیت و حتی امکان چنین فاهمهٔ محضی نه هرگز فکر کرده بودند و نه می توانستند فکر کنند.

شاید بسیاری از آنان که خود را به صرافت طبع خود اهل عقل محض می‌دانند

(مرادم آن کسانی است که بی هیچ علمی خود را برای حل مسائل مابعدالطبیعه شایسته می‌دانند) با جرأت مدعی شوند که از دیرباز، آنچه را که در اینجا با این همه تمهید مقدمات، یا شاید به نظر آنها، با این همه طول و تفصیل و فضل‌فروشی بیان شده، که ما با همهٔ عقل خود هرگز نمی‌توانیم از حیطهٔ تجربه فراتر رویم، به مدد نور باطن عقل سلیم خویش نه تنها حدس زده‌اند، بلکه دانسته‌اند و بدان بصیرت داشته‌اند. اما این گونه کسان، که وقتی اصول عقلی آنان به تدریج مورد بررسی قرار گیرد، ناچار اذعان خواهند کرد که بسیاری از آن اصول از تجربه به استخراج نشده و بنابراین مستقل از آن و مقدم بر تجربه است، چگونه و به چه حق خواهند توانست جزمی مذهبان (و نیز خود) را، که در استفاده از این مفاهیم و اصول، درست بدین جهت که به استقلال از تجربه معلوم شده‌اند، از تجربه فراتر می‌روند، در حدودی محدود سازند؟ و حتی هم اینان که خود را پیرو عقل سلیم می‌دانند، به رغم همهٔ تظاهری که به حکمت ارزان بدست آمدهٔ خود می کنند، چندان مطمئن نیستند که خود نادانسته، بدور از متعلقهای تجربه، به حیطهٔ موهومات کشیده نشوند. در واقع اینان، معمولاً اسیر همین موهوماتند هرچند که به دعاوی بی اساس خود با بیان آنها به زبان عامه که در آن همه چیز به صورت احتمال و فرض به ظاهر معقول و به صورت تمثیل عرضه می شود، رنگ و رویی می بخشند.

(۳۲)

از قدیمترین اعصار فلسفه، اهل تحقیق در عقل محض چنین فکر کرده‌اند که علاوه بر موجودات محسوس یا پدیدارها که عالم محسوس از آنها ترکیب شده است، موجودات عقلانی خاصی (ذوات معقول، noumena) نیز هست، که به گمان ایشان مقوّم عالم معقول است. از آنجا که آنها پدیدار را با توهم یکی می‌گرفتند (والبته می توان آنها را در آن دوران بی فرهنگی معذور دانست) واقعیت را فقط از آن موجودات معقول می‌دانستند.

در واقع، ما، اگر چنانکه شایسته است، محسوسات را صرف پدیدار بشماریم در عین حال به همین لحاظ قبول کرده‌ایم که شیء فی نفسه‌ای به عنوان اساس آنها وجود دارد، هرچند نمی‌دانیم که آن، خود در واقع چگونه است و فقط پدیدار آن، یعنی نحوهٔ اثری را که حواس، از این چیز نامعلوم می‌پذیرد می شناسیم. پس، فاهمه، درست با

قبول پدیدار، وجود شیء فی نفسه را نیز تصدیق می کند و تا اینجا می توان گفت که تمثل وجوداتی که در اساس پدیدارها قرار دارند و موجودات عقلی محضند، نه تنها قابل قبول است بلکه گزیری هم از آن نیست.

نتیجهٔ استدلال نقادانهٔ ما به هیچ‌وجه نافی این گونه اشیاء (ذوات معقول) نیست بلکه در عوض، اصول حسیات[1] را به وجهی محدود می سازد که نتوان آنها را به همهٔ اشیاء بسط داد و مآلاً همه چیز را به صرف پدیدار مبدل ساخت، بلکه بتوان آنها را فقط در تجربه‌های ممکن معتبر دانست. بنابراین، وجود موجودات عقلی پذیرفته شد، لکن باید همواره این قاعدهٔ استثناناپذیر را مؤکداً ملحوظ داشت که: دربارهٔ این موجودات عقلی محض، هیچ چیز معینی نمی‌دانیم و نمی توانیم بدانیم، زیرا مفاهیم محض و همچنین شهودهای محض ما، هیچ‌کدام جز به متعلقهای تجربهٔ ممکن، که صرفاً موجودات محسوسند، راجع نیست و به محض آنکه از این قاعده تخلف کنیم کمترین معنایی برای آن مفاهیم باقی نخواهد ماند.

(۳۳)

در مفاهیم محض فاهمهٔ ما، واقعاً امر فریبنده‌ای هست و آن وسوسهٔ استفادهٔ متعالی از آنهاست و این نامی است که من به استفاده‌ای که از آن مفاهیم در ورای همه تجربه‌های ممکن می شود داده‌ام. نه فقط اینکه مفاهیمی که ما از جوهر و نیرو[2] وعمل[3] و واقعیت[4] و نظایر آن داریم بکلی مستقل از تجربه هستند و شامل هیچ پدیدار محسوسی نیستند، و به همین دلیل بنظر می‌رسد واقعاً حاکی از نفس الامراشیاء (ذوات معقول) باشند، بلکه علاوه بر آن، امر دیگری نیز هست که بدین گمان قوت بیشتری می بخشد و آن اینست که این مفاهیم در خود متضمن ضرورتی از تعین[5] هستند که تجربه هرگز واجد آن نیست. مفهوم علت، شامل قاعده‌ای است که مطابق آن، یك حالت، بالضروره، حالتی دیگر را به دنبال دارد، اما آنچه تجربه به ما نشان می‌دهد فقط این است که حالتی از اشیاء، غالباً، یا حداکثر، معمولاً در پی حالتی دیگر می آید و آن هرگز نه مفید کلیت تام است و نه ضرورت، و قس علی هذا.

---

1. principles of aesthetics 2. force 3. action 4. reality
5. necessity of determination

لذا به نظر می‌آید که مفاهیم فاهمه دارای معنی و محتوایی است بیشتر از اینکه صرف استفاده از آنها در تجر به تمام آن باشد و بدین وجه فاهمه، به نحوی نامحسوس، به خانهٔ تجر به، بنای بس وسیعتر دیگری ضمیمه می‌کند که آن را منحصراً ازموجودات عقلی پر می‌کند، بی آنکه حتی توجه داشته باشد که با این مفاهیمی که صحیح هم هست از حدود استفادهٔ از آنها تجاوز کرده است.

(۳۴)

بنابراین، دو پژوهش مهم و درواقع لازم ولی خالی از لطف بایسته بود که در صفحات ۱۳۷ به بعد و ۲۳۵ به بعد کتاب *نقد عقل* انجام گرفت.[۱] در اولی نشان داده شد که حواس فقط شاکله‌ای[۲] برای استفاده از مفاهیم محض فاهمه تهیه می‌کند نه خود آن مفاهیم محض را به نحو انضمامی، و این که شیء مطابق با این شاکله را فقط در تجر به می‌توان یافت (که این محصول تصرف فاهمه در مواد حساسیت است). در پژوهش دوم (صفحهٔ ۲۳۵ به بعد کتاب *نقد عقل*) بیان شده است که علی رغم استقلال مفاهیم محض فاهمه و اصول ما از تجر به، و در واقع علی رغم قلمرو ظاهراً وسیعتر استفاده از آنها، تعقل هیچ امری، فراتر از عرصهٔ تجر به، از طریق آنها ممکن نیست؛ زیرا که از آنها بجز تعیین صورت منطقی حکم به اقتضای شهودهای عرضه شده، دیگر هیچ ساخته نیست، و از آنجا که خارج از حیطهٔ حساسیت، ابداً شهودی وجود ندارد، این مفاهیم محض هیچ معنایی ندارند زیرا که هیچ طریقه‌ای برای نمایش انضمامی آنها وجود ندارد. بالنتیجه، همهٔ این ذوات معقول و نیز مجموع آنها به تمامی، که عالم‌عقلی یا معقول است[۳]، هیچ نیست مگر تصویرهای مسأله‌ای که موضوع آن، به خودی خود، کاملاً ممکن؛ولی‌حل آن،باتوجه به ماهیت‌فاهمهٔ ما ، بکلی ناممکن است، زیرا فاهمهٔ ما

---

۱. منظور، قسمتهای ۱۳۷ الف و ۱۷۶ ب از *نقد عقل محض* است تحت عنوان «درباب شاکله‌سازی مفاهیم محض» و نیز قسمتهای ۲۳۵ الف و ۲۹۴ ب تحت عنوان «درباب انقسام همه اشیاء به طور کلی به پدیدار و ذات معقول». (م.ا.)

۲. schema (یا گرده).

۳. عالم عقلی (intelligible world) نه عالم معقول (intellectual world) چنانکه معمولاً مصطلح است. زیرا معقول بودن شناسایی به‌واسطهٔ فاهمه است و این شناسایی عالم حواس ما را نیز شامل می‌شود. اما ←

یك قوهٔ شهود نیست بلکه صرفاً قوه‌ای است که شهودهای حاصله را به یکدیگر در یك تجر به متصل می سازد. لذا تجر به باید تمام متعلقهای مفاهیم ما را در بر گیرد و اما خارج از آن، همهٔ مفاهیم فاقد معنی خواهند بود، چرا که شهودی نیست تا در آنها مندرج گردد.

(۳۵)

قوهٔ خیال را،اگر گهگاه‌بلندپر وازی‌می کند،یعنی‌به احتیاط در حدود تجر به نمی ماند شاید بتوان بخشود ، زیرا این گونه بلندپر وازیها، دست کم ، بدان جان می بخشد و نیر و می‌دهد، و معقول ساختن سر کشیهای آن، همواره آسانتر ازدفع رخوت آن است. اما اگر فاهمه که می باید فکر کند، در عوض بلندپروازی کند، هر گز قابل گذشت نیست، زیرا تنها به مدد فاهمه است که می توان در صورت لزوم بلندپر وازی قوهٔ خیال را به حدی محدود ساخت.

فاهمه، بلندپر وازی خود را با معصومیت و تواضع بسیار آغاز می کند. ابتدا، آن شناختی را که مقدم بر هر تجر به‌ای در خود دارد، و مع هذا می باید آن را همواره در تجر به بکار برد، روشن می سازد. سپس اندك اندك ازاین حدود در می گذرد، و به راستی چیست تا مانع آن شود، چرا که فاهمه اصول خود را با اختیار تمام، ازدرون خود گرفته است؟ و اکنون، نخست به قوای تازه اختراع شدهٔ طبیعت توجه می کند، سپس دیری نمی گذرد که در پی موجوداتی ورای طبیعت برمی آید، و در یك کلمه، به دنبال عالمی می‌رود که در ساختن آن هرگز مواد و مصالح کم نخواهیم آورد زیرا که آنها را قوهٔ تخیلِ بارآوری به حد وفور فراهم کرده است و تجر به هم اگر آنها را تأیید نمی کند، هرگز رد هم نمی‌کند. این است علت این که متفکران جوان این همه دوستدار مابعدالطبیعه‌ای هستند که به روش جزمی محض باشد و غالباً عمر و استعدادهای مفید خود را فدای آن می کنند.

←
اشیاء را از آن جهت عقلی می نامند که تمثل آنها صرفاً بوسیلهٔ فاهمه، بدون اینکه شهودهای حسی ما به آنها ربطی داشته باشند، ممکن باشد. لکن از آنجا که باید برای هر شیئی شهود ممکنی متناظر با آن وجود داشته باشد، باید فاهمه‌ای را تصور کرد که اشیاء را بی‌واسطه شهود می‌کند؛ ولی ما از چنین فاهمه‌ای، و از موجودات عقلانیی که آن ناظر بدانهاست، کمترین تصوری نداریم. (کانت)

لکن، سعی در تعدیل این تلاشهای بی‌ثمر عقل محض، با تذکارهای گوناگون در باب دشواری حل مسائل عمیقاً پنهان، و با شکوه از محدودیتهایی که عقل ما دارد و با تنزل‌دادن عقاید قطعی به صرف حدسیات، حاصلی نخواهد داشت. زیرا اگر ناممکن بودن آنها به وضوح نمایان نشود و شناخت عقل به وسیلهٔ عقل به صورت علمی حقیقی در نیاید، که در آن، قلمرو استفادهٔ صحیح از عقل، از عرصهٔ استفادهٔ پوچ و بی‌ثمر از آن، با یقینی نظیر یقین هندسی متمایز می‌گردد، آن تلاشهای بیهوده هرگز بالمرّه ترک نخواهد شد.

(۳۶)
طبیعت، خود چگونه ممکن است؟

این مسأله، که بالاترین نقطه‌ای است که اصولاً فلسفهٔ استعلایی می‌تواند بدان دست یابد و همچنین سرحد آن و اعلی درجهٔ کمالی است که باید به سوی آن سیر کند، خود مخصوصاً متضمن دو مسأله است.

اولاً: طبیعت به معنای مادی، یعنی از حیث شهود، به‌عنوان مجموعهٔ پدیدارها، به‌طور کلی چگونه ممکن است؟ مکان و زمان و آنچه آنها را پر می‌کند، یعنی متعلق احساس، کلاً چگونه ممکن است؟ پاسخ این است: به‌وسیلهٔ کیفیت قوهٔ حساسیت ما، که آن قوه به اقتضای آن کیفیت، به نحو مخصوص به خود، از اشیایی که ذات آنها نامعلوم و بکلی مغایر با آن پدیدارهاست، متأثر می‌شود. این پاسخ در خود کتاب [*نقد عقل*] در قسمت **حسیات استعلایی**[1] و اینجا در *تمهیدات* از طریق حل نخستین مسألهٔ اصلی، داده شده است.

ثانیاً: طبیعت به معنای صوری، به‌عنوان مجموعهٔ قواعدی که کلیهٔ پدیدارها باید از آنها تبعیت کنند تا به صورت مرتبط به یکدیگر در یك تجربه، به ذهن در آیند، چگونه ممکن است؟ پاسخ جز این نتواند بود که: طبیعت فقط به‌واسطهٔ کیفیت قوهٔ فاهمهٔ ما ممکن است، که به اقتضای آن، همهٔ آن تصویرات حساسیت بالضروره به یك وجدان راجع می‌شوند و فقط از رهگذر آن است که نحوهٔ خاص تفکر ما، یعنی تفکر بر طبق قواعد، ممکن است و به وساطت آن، تجربه، که می‌باید آن را بکلی از شناخت

1. transcendental aesthetics

نفس‌الامر اشیاء جدا دانست، ممکن می‌شود. این پاسخ در خود کتاب [*نقد عقل*] در قسمت **منطق استعلایی**[1] و اینجا در *تمهیدات* در طی حل دومین مسألهٔ اصلی داده شده است.

اما اینکه این خصوصیت مخصوص حساسیت، خود چگونه ممکن شده و کیفیت خاص فاهمهٔ ما و آن ادراك ضروری که در اساس فاهمه و اساس هرگونه فکری قرار دارد چگونه ممکن گشته است، امری است که تحلیل بیشتر آن و پاسخ بدان ممکن نیست، زیرا ما همواره در همهٔ پاسخها و در هر فکری در خصوص اشیاء می‌باید از آن استفاده کنیم.

بسیاری از قوانین طبیعت است که ما آنها را فقط از طریق تجربه می‌توانیم شناخت، اما مطابقت با قوانین را در بهم بستگی پدیدارها، یعنی طبیعت را به طور کلی، نمی‌توانیم با هیچ تجربه‌ای بشناسیم، زیرا تجربه خود به این قوانین که به نحو ماتقدم مبنای امکان آنند نیازمند است. بدین وجه، امکان تجربه بطور کلی در عین حال قانون کلی طبیعت نیز هست و اصول تجربه، خود، قوانین طبیعت است، زیرا ما طبیعت را فقط به عنوان مجموعهٔ پدیدارها، یعنی تصویراتی در خود می‌شناسیم و لذا قانون بهم بستگی آنها را، بجز از اصول بهم بستگی آنها در خود ما، یعنی شرایط اتحاد ضروری در یك وجدان که مقوم امکان تجربه است، نمی‌توانیم استخراج کرد. قضیهٔ اصلیی که در طی تمام این بخش، مورد شرح و بسط قرار گرفت، یعنی اینکه قوانین کلی طبیعت را می‌توان مقدم بر تجربه شناخت، خود به این قضیه منجر می‌شود که مرجع اعلای قانونگذاری برای طبیعت می‌باید در خود ما، یعنی در فاهمهٔ ما باشد و برای یافتن قوانین کلی طبیعت ما نباید در طبیعت به‌وسیله تجربه، جستجو کنیم بلکه می‌باید، برعکس، طبیعت را از لحاظ مطابقت کلی آن با قانون، صرفاً برحسب شرایط امکان تجربه که در حساسیت و در فاهمهٔ ما قرار دارند مطالعه کنیم، زیرا چگونه می‌توان به نحو دیگری این قوانین را مقدم بر تجربه شناخت و حال آنکه آنها قواعد شناخت تحلیلی نیستند بلکه بسط و توسعهٔ تألیفی حقیقی آن شناختند. این تطابق میان اصول تجربهٔ ممکن و قوانین امکان طبیعت، که یك تطابق ضروری است فقط به دو علت می‌تواند حاصل شده باشد: یا این است که این قوانین به‌واسطهٔ تجربه از طبیعت گرفته

1. transcendental logic

شده، یا اینکه، برعکس، طبیعت از قوانین عام امکان تجربه، نتیجه شده و تماماً همان مطابقت کلی تجربه با قانون است. شق اول متناقض بالذات است، زیرا قوانین کلی طبیعت را می‌توان و می‌باید مقدّم بر تجربه (یعنی مستقل از هر تجربه‌ای) شناخت و می‌باید آنها را در تمام موارد استعمال تجربی فاهمه، اساس قرارداد، بنابراین فقط شق دوم باقی می‌ماند.[۱]

لکن ما می‌باید قوانین تجربهٔ سطحی طبیعت را، که همواره مستلزم ادراکات جزئی است، از قوانین محض یا کلی طبیعت ـ که بی‌آنکه مبتنی بر ادراکات جزئی باشند، صرفاً متضمن شرایط اتحاد ضروری آن ادراکات در یک تجربه‌اند ـ تمیز دهیم. بالنسبه به این قوانین، طبیعت و تجربهٔ ممکن عیناً یکی هستند و از آنجا که در تجربهٔ ممکن، مطابق قانون بودن، بر بهم بستگی ضروری پدیدارها در یک تجربه (که بدون آن در عالم حواس هیچ چیز را نمی‌توانیم شناخت) و بر قوانین ذاتی فاهمه مبتنی است، اگر بگوییم که: **فاهمه قوانین «ماتقدم» خود را از طبیعت نمی‌گیرد بلکه آنها را برای طبیعت مقرر می‌دارد**، البته ابتدائاً عجیب به نظر می‌رسد، اما این امر از یقینی بودن آن نمی‌کاهد.

(۳۷)

در توضیح این قول که به ظاهر جسورانه می‌نماید، مثالی ذکر می‌کنیم تا نشان دهیم که: قوانینی که ما در متعلقهای شهود حسی کشف می‌کنیم، مخصوصاً وقتی آنها را

---

۱. تنها کروزیوس* بود که راه سومی می‌شناخت: بدین صورت که یک روح که نه بتواند خطا کند و نه به خطا اندازد، از ازل این قوانین طبیعت را در ما نهاده باشد، اما از آنجا که غالباً اصول غلطی هم مزاحم می‌شود، که نمونه‌های آن در خود نظام فلسفی همین مرد کم نیست، استفاده از چنین اصلی با نبودن معیار قابل اعتمادی برای تمیز مبدأ حقیقی از دروغین، بسیار خطرناک به نظر می‌رسد، زیرا ما هرگز نمی‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که در ما چه چیزی ممکن است حاصل الهام روح القدس و چه چیز ناشی از القائات شیطان باشد. (کانت)

* کریستین اوگوست کروزیوس (۱۷۱۵ـ۱۷۷۵) (Christian August Crusius)، از ۱۷۴۰ تا ۱۷۵۰ چند اثر فلسفی منتشر ساخت که از آن جمله کتابی در *اخلاق* (۱۷۴۴) و *مابعدالطبیعه* (۱۷۴۵) و *منطق* (۱۷۴۷) و *طبیعیات* (۱۷۴۹) بود. او که متنفذترین مخالف فلسفهٔ لایب‌نیتسی ـ ولفی بود، نظریهٔ «خوش گمانی» (optimism) و «اصل جهت کافی» را مورد انتقاد قرار داد. او به وجود موجودات مختار (ارواح) در عالم معتقد بود و ضرورت مطلق را عمومی نمی‌دانست. وی صادق بودن خداوند را تضمینی برای وجود عالم خارج و حقیقی بودن اصول محسوب می‌کرد. (م. ا.)

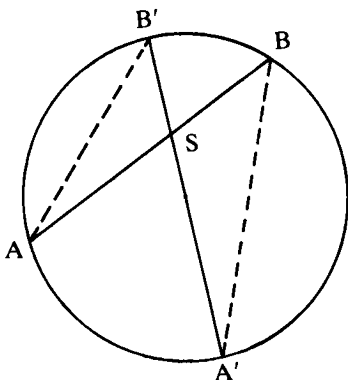
ضروری تشخیص می‌دهیم، قوانینی است که به اعتقاد ما فاهمه در آنها قرار داده است، هر چند از هر لحاظ با قوانین طبیعت که ما آنها را به تجربه نسبت می‌دهیم شباهت دارند.

(۳۸)

اگر ما خصوصیات یك دایره را، که سبب شده این شکل این همه تعینات غیرضروری[۱] مکان را یکجا در یك قاعدهٔ کلی بهم پیوندد در نظر آوریم، نمی‌توانیم برای این شیء هندسی ماهیتی قائل نشویم. مثلاً دو خط که هم یکدیگر و هم دایره را قطع کنند به هر صورت که ترسیم شوند همواره یکدیگر را منظماً چنان قطع می‌کنند که مستطیلی که با دو قطعه هر کدام از آن دو ساخته شود برابر است با مستطیلی که از دو قطعه دیگری ساخته می‌شود. حال می‌پرسیم: آیا این قانون در دایره قرار دارد یا در فاهمه؟ منظورم این است که آیا این شکل، مستقل از فاهمه، فی نفسه متضمن اساس این قانون است یا اینکه این فاهمه است که وقتی این شکل را برحسب مفاهیم خود (یعنی تساوی شعاعها) می‌سازد در آن این قانون را قرار می‌دهد که وترها یکدیگر را بر طبق یك تناسب هندسی قطع کنند؟ اگر دلایل اثبات این قانون را در نظر بگیریم زود درمی‌یابیم که می‌توان آن را منحصراً از شرطی که فاهمه در اساس ساختمان این شکل قرار داده، یعنی از تساوی شعاعها، استنتاج کرد.[۲] اگر این مفهوم را بسط دهیم تا

1. arbitrary determinations

۲. می‌توان با ترسیم یك دایره که در آن دو وتر AB و A′B′ یکدیگر را در نقطه‌ای مانند S قطع کرده‌اند مقصود کانت را توضیح داد.



←

وحدت میان خواص مختلف اشکال هندسی تابع قوانین مشترك را بدست آوریم ودایره را به‌عنوان یکی ازمقاطع مخروطی در نظر آوریم که با سایر مقاطع مخروطی از شرایط ساختی اساسی واحدی تبعیت می کند، در می یابیم که همهٔ وترهای متقاطع در آنها، اعم از بیضی و سهمی و هذلولی، یکدیگر را چنان قطع می کنند که میان مستطیلهایی که بادو قطعهٔ آنها ساخته می شود هر چند تساوی موجود نیست، همیشه رابطهٔ معینی[۱] برقرار است. اگر از این هم پیشتر رویم و نظریات اساسی اخترشناسی فیزیکی[۲] را مورد نظر قرار دهیم پی می بریم که سراسر طبیعت مادی تابع قانون فیزیکی یك جاذبهٔ متقابل است، که قاعده‌اش این است که به نسبت عکس مجذور فواصل هر یك از نقطه‌های جذب کننده کاهش می یابد، درست به همان نسبت که سطوح کرویی که این نیرو در آنها پخش می شود افزایش پیدا می کند، و این قانونی است که به نظر می رسد ضرورتاً در خود اشیاء باشد و به‌همین سبب، معمولاً قانونی محسوب می شود که می توان آن را مقدم بر تجربه شناخت. با آنکه منابع استنتاج این قانون ساده است، زیرا صرفاً مبتنی است بر نسبت سطوح کروی دارای شعاعهای مختلف، نتیجهٔ آن از حیث تنوع و نظمی که در هماهنگی آن وجود دارد به اندازه‌ای عالی است که به موجب آن نه تنها همه مدارهای ممکن اجرام سماوی مقاطع مخروطی است، بلکه رابطهٔ آنها با یکدیگر چنان است که غیر از قانون عکس مجذور فواصل، هیچ قانون دیگری را نمی توان بانظام

→

مدعای کانت این است که

$$SA \times SB = SA' \times SB'$$

و این همان خاصیت معروف هندسی است که اگر در آن اندازهٔ جبری دخالت کند، خاصیت قوت نقطهٔ S نسبت به دایره نام دارد. برای اثبات این منظور، به طوری که در شکل دیده می شود A'B و AB' را وصل می کنیم، چون زوایای محاطی A و A' و نیز B و B' دارای کمان مشترکی هستند با هم برابر می شوند و در نتیجه دو مثلث SAB' و SA'B با هم متشابه خواهند بود. از تشابه این دو مثلث خواهیم داشت:

$$SA \times SB = S\acute{A} \times S\acute{B}$$

$$\frac{SA}{S\acute{A}} = \frac{S\acute{B}}{SB} \rightarrow SA \times SB = S\acute{A} \times S\acute{B}$$ (م. ف.)

۱. این رابطهٔ معین را به اصطلاح ریاضی می توان همان معادلهٔ مقطع مخروطی دانست که از تعریف آن نشأت می گیرد. (م. ف.)

2. physical astronomy

کیهانی متناسب دانست[۱]. پس در اینجا طبیعتی است مبتنی بر قوانینی که فاهمه آنها را مقدم بر تجربه و مخصوصاً از طریق اصول کلی تعین مکان،می شناسد. حال می پرسم: این قوانین طبیعت، آیا در مکان قرار دارند و فاهمه آنها را صرفاً از راه تفحص در گنجینهٔ معنی مضمر در مکان می آموزد[۲] یا اینکه در فاهمه واقعند و در نحوه ای که فاهمه، بر حسب شرایط وحدت تألیفیی که همهٔ مفاهیمش در آن گرد می آیند به مکان تعین می بخشد؟ مکان امری است به اندازه‌ای متجانس و بالنسبه به جمیع خصوصیات، بلاتعین، که به یقین در آن در پی یافتن هیچ خزانه‌ای از قوانین طبیعی نمی باید بود، بلکه برخلاف، آنچه مکان را به شکل دایره و مخروط و کره متعین می سازد فاهمه است، از آن حیث که اساس وحدت ساختمان این اشکال را در خود دارد. صورت صرف و کلی شهود که مکان نامیده می‌شود، در واقع زمینه و محلّ[۳] جملهٔ شهودهایی است که می توانند به متعلقهای جزئی اختصاص یابند و مسلم است که مکان شرط امکان و تنوع شهودها را در بر دارد، اما وحدت شهودها منحصراً به‌وسیلهٔ فاهمه و به اقتضای شرایطی که ذاتی طبیعت آن است، معین می شود. بدین وجه، فاهمه، از آن حیث که همهٔ پدیدارها را تحت قوانین خود در می آورد و با این عمل تجربه را (به لحاظ صورت آن) به نحو ماتقدم به‌وجود می آورد، منشأ نظام کلی طبیعت است، نظامی که هر آنچه فقط می باید از طریق تجربه شناخته شود ضرورتاً از قوانین آن متابعت می کند، چرا که آنچه مورد نظر ماست طبیعت اشیاء فی‌نفسه که مستقل از شرایط حساسیت و فاهمه ماست،نیست، بلکه طبیعت، به‌عنوان متعلق تجربه ممکن است و در این مورد، فاهمه، در عین حال که طبیعت را ممکن می سازد، این معنی را نیز اثبات می کند که عالم محسوسات یا هرگز متعلق تجربه نیست و یا [اگر هست] طبیعت است.

---

۱. مقصود کانت از منابع استنتاج این قانون، همان قوانین سه‌گانهٔ کپلر است که نیوتن به کمك آنها و با استفاده از جرم زمین و جرم ماه و فاصلهٔ آن دو توانست قانون جاذبهٔ عمومی را کشف کند.

نیوتن پس از کشف قانون جاذبهٔ عمومی به کمك قوانین کپلر و مشاهدات خود، عکس مسأله را بررسی کرد و به طریق ریاضی ثابت نمود که اگر بین دوجرم، درحالتی که جرم کوچکتر به دور جرم بزرگتر با سرعت اولیهٔ معینی در گردش باشد، قانون جاذبهٔ عمومی حکمفرما باشد مسیر جرم کوچکتر همواره یك مقطع مخروطی است. (م. ف).

۲. مقصود معنایی است که مکان متضمن آن است (معنی مکان) نه اینکه معنی واقع در مکان باشد چنانکه اشیاء مادی واقع در مکان است. (استاد مهدوی)

3. substratum

(۳۹)
ضمیمه علوم طبیعی محض
در باب نظام مقولات[1]

برای یك فیلسوف مطلوبی بالاتر از این نیست که بتواند کثرت مفاهیم یا اصولی را که قبلاً در ضمن استفادهٔ **انضمامی** از آنها بر او عرضه شده است، از یك اصل مقدم بر تجربه منشعب سازد و بدین سان همه را در یك نوع شناخت جمع نماید. پیش از این او صرفاً عقیده داشت که بعد از آنکه چند انتزاعی صورت داده بود و به نظر رسیده بود که از مقایسهٔ ماحصل آنها با یکدیگر، نوع خاصی از شناخت به‌وجود آمده، آن مجموعه را به کمال رسانده است، و حال آنکه آن فقط یك انباشته[2] بوده است. اما اینك او می‌داند که دقیقاً فقط این مقدار است و نه بیش و نه کم، که می‌تواند این نوع خاص شناخت را تقوم بخشد، [او اینك] به ضروری بودن این تقسیمبندی خود پی برده، یعنی آن را فهمیده است. اکنون نخستین بار است که وی صاحب یك نظام[3] شده است.

تفحص در معلومات عادی [و عمومی] برای یافتن مفاهیمی که مبتنی بر هیچ تجربهٔ بخصوصی نیستند و با این حال در هر شناختی که از تجربه حاصل می‌شود حضور دارند، به نحوی که گویی صورت محض بهم بستگی[4] آن شناختند، تأمل و بصیرتی بیش از آن لازم ندارد که بخواهیم در قواعد یك زبان برای یافتن موارد استعمال عام و صحیح لغات آن جستجو کنیم و از این طریق عناصر دستور آن زبان را گرد آوریم (به راستی که میان این دو تحقیق، رابطه‌ای بسیار نزدیك وجود دارد) بی آنکه بتوانیم مبنایی به‌دست دهیم که چرا هر زبانی دقیقاً چنین ماهیتی[5] دارد و لاغیر، چه رسد به اینکه بتوانیم بیان کنیم که چرا در آن زبان، دقیقاً این تعداد تعینات صوری[6]، و نه بیش و کم، یافت می‌شود.

ارسطو ده مفهوم از این گونه مفاهیم اولیهٔ محض را تحت عنوان **مقولات**[7] گرد آورد. وی بعداً ناچار شد به این مفاهیم که آنها را **محمولات**[8] نیز نامیده‌اند پنج محمول

1. system of the categories 2. aggregate 3. system
4. mere form of connection 5. formal nature 6. formal determination
۷. ۱. جوهر ۲، کم ۳، کیف ۴، اضافه ۵، فعل ۶، انفعال ۷، متی ۸، أیْن ۹، وضع ۱۰، ملك. (کانت)
8. predicaments

الحاقی[1] نیز اضافه کند که بعضی از آنها قبلاً در مقولات مندرج بود (تقدم و معیت و حرکت)؛ اما این مجموعهٔ نامنسجم، نه از آن لحاظ که اندیشه‌ای بود که براساس قاعده‌ای نضج یافته باشد، بلکه فقط از آن حیث که راهگشای تحقیقات آیندگان بود اعتبار داشت و در خور تحسین بود و به همین جهت با پیشرفت فلسفه، به‌عنوان امری بکلی بی‌فایده مردود واقع شد.

در تحقیق در عناصر محض شناسایی آدمی (که هیچ امر تجربی در آنها نیست) من تا تأملی طولانی نکردم نتوانستم مفاهیم محض اولیه حساسیت (مکان و زمان) را با اطمینان ازمفاهیم فاهمه بازشناسم و تفکیک کنم. بدین‌وجه، مقولات هفتم و هشتم و نهم از فهرست مذکور حذف گشت. باقی [نیز] مرا هیچ به کار نمی‌آمد، زیرا هیچ اصلی وجود نداشت که بتوانم براساس آن فاهمه را به نحو کامل مورد تفحص قرار دهم و همهٔ افعال[2] آن را، که منشأ مفاهیم محض آنند به استقصاء تام، دقیقاً معین سازم.

برای یافتن چنین اصلی، من به‌جستجوی فعلی از فاهمه برآمدم که خود بقیه را به تمامی در برداشته باشد و فقط به اختلاف حالات و موارد، اختلاف پذیرد، تا بتوانم کثرت تمثلات[3] را کلاً در وحدت فکر مندرج سازم و دریافتم که این فعل فاهمه عبارت از **حکم کردن** است. در اینجا، حاصل مساعی اهل منطق ـ که به پایان رسیده بود اما بکلی خالی از نقص نبود ـ فراروی من بود و همان مرا قادر ساخت تا جدول کاملی از افعال محض فاهمه وضع کنم که هنوز بالنسبه به هیچ شیئی تعینی نداشت. سرانجام این افعال قوه حاکمه[4] را بر اشیاء به نحو کلی، و بلکه بر آن شرطی که به احکام اعتبار عینی می‌بخشید ارجاع کردم و از آنجا مفاهیم محض فاهمه بدست آمد که از آنها بی‌هیچ تردید دانستم که دقیقاً این تعداد است و نه بیش و نه کم که به کل شناخت ما از اشیاء توسط فاهمهٔ محض، تقوم می‌بخشد. مناسب چنان دیدم که آنها را به همان نام قدیمیشان، **مقولات** بنامم. اما حق افزودن همهٔ مفاهیم متفرع از آنها را برای خود محفوظ دانستم، خواه آن مفاهیم از ارتباط مقولات با یکدیگر حاصل شود و خواه از ارتباط با صورتهای محض پدیدار (مکان و زمان) یا با مادهٔ آنها، مادام که هنوز تعین تجربی نیافته باشد (متعلق احساس به صورت مطلق)؛ این تکمله جامع که نام **حملیات**[5]

---

۱. post predicaments؛ تضاد، تقدم و تأخر، معیت، حرکت، جده. (کانت)

2. functions 3. representations 4. functions of judging 5. predicables

برخود دارد می بایست به محض بوجود آمدن یك نظام فلسفهٔ استعلایی، که فعلاً به قصد رسیدن بدان همّ خویش را منحصراً مصروف نقد خود عقل ساخته بودم، به آن الحاق می گشت.

و اما آن امر اساسی در این نظام مقولات که آن را از آن مجموعهٔ نامنسجم قدیم، که بدون هیچ اصلی به‌وجود آمده بود، متمایز می سازد و به همان دلیل، تنها این نظام شایستهٔ نام فلسفه است عبارت از این است که: با این نظام می توان معنی حقیقی مفاهیم محض فاهمه و شرایط استفاده از آنها را به دقت معین ساخت زیرا [از آنچه گفتیم] معلوم شد که این مفاهیم بخودی خود جز افعال منطقی هیچ نیست و لذا مقوم کمترین مفهومی از یك شیء فی نفسه نیست بلکه خود محتاج آن است که قائم به شهود حسی باشد. پس فایدهٔ مفاهیم محض فاهمه فقط این است که احکام حاصل از تجربهٔ سطحی را، که نسبت به هیچ یك از افعال قوه حاکمه تعین و اختصاصی‌ندارند،نسبت به آن افعال متعین می سازد و از این طریق برای آنها اعتبار کلی فراهم می آورد و به‌وسیلهٔ آنها احکام تجربی را کلاً ممکن می سازد.

چنین تصوری در خصوص ماهیت مقولات، که ضمناً استفاده از آنها را منحصراً به‌تجربه محدود می سازد، نه به خاطر نخستین مصنف آنها[1] و نه کس دیگری پس از او، خطور نکرده بود و حال آنکه این مقولات، جدا از این معنا (که دقیقاً لازمهٔ استنتاج آنهاست) فهرست بکلی بیفایده و بیمقداری است که فاقد تبیین است و قاعده‌ای جهت استفاده از آنها وجود ندارد. اگر چنین مطلبی به ذهن قدما خطور کرده بود بی شك کل مطالعات مربوط به شناخت عقلی محض که قرنهای متمادی تحت عنوان مابعدالطبیعه موجب تباهی بسیاری از عقول شده ، به صورتی کاملاً متفاوت با آنچه هست بدست ما می‌رسید و بجای آنکه نیروی دماغی مردم را در جزئیات بیهوده و غامض به تحلیل برد، چنانکه برد، و برای علم حقیقی بلااستفاده سازد، مایهٔ روشنی عقول می گشت.

این نظام مقولات، به نو به خود، به هر مطالعه‌ای که درباب هر متعلقی از عقل محض صورت گیرد نظام می بخشد و سررشته و دستورالعملی قطعی بدست می‌دهد که تحقیقات مابعدالطبیعه، برای آنکه کامل شود، باید چگونه و ازچه راهی صورت گیرد، و

---

۱. اشاره به‌ارسطوست. (م. ف.)

این بدان سبب است که این نظام، تمامی عناصر[1] فاهمه را که مشتمل بر همهٔ مفاهیم دیگر است در بردارد. جدول اصول نیز به همین ترتیب بوجود آمده و تنها با استفاده از نظام مقولات است که می‌توان نسبت به کامل بودن آن یقین پیدا کرد و حتی در تقسیمبندی مفاهیمی که می‌باید از موارد استعمال فیزیولوژیکی فاهمه فراتر رود (کتاب *نقد عقل* ص ۳۴۴ و نیز ص ۴۱۵)[2] بازهم همین سررشته است که چون باید همواره از نقاط ثابتی که مقدم بر تجربه در فاهمهٔ آدمی متعین گشته است، عبور کند، همیشه حلقهٔ مسدودی تشکیل می‌دهد که جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که شناخت کامل متعلق یك مفهوم محض فاهمه یا عقل، از نظر فلسفی و بر حسب اصول ماتقدم، تنها از این طریق میسر است. علاوه بر این، من نمی‌توانم این سررشته را در یکی از انتزاعی‌ترین تقسیمات هستی شناسی[3]، که تمایزات متعدد مفاهیم شیء و لاشیء[4] و استخراج جدولی منظم و ضروری برطبق آن است بکار نگیرم[5]

---

1. moments

۲. مراد کانت بخش (الف ۳۴۴ و ب ۴۰۲) از کتاب *نقد عقل محض* است در باب مغالطات عقل محض (جدول ارکان چهارگانهٔ روانشناسی استدلالی به استنتاج از مقولات: نفس جوهر است و بسیط است و واحد است و با اشیاءِ ممکن واقع در مکان مرتبط است) و نیز بخش (الف ۴۱۵ و ب ۴۴۲) آن کتاب ذیل عنوان «تعارض عقل محض» در خصوص «نظام تصورات مربوط به جهان» (system of the cosmological ideas) جدول تصورات چهارگانه مربوط به جهان به استخراج از مقولات: ترکیب (composition)، انقسام (division)، تکون (origination)، تعلق وجود (dependence of existence). (م. ا.)

3. ontological divisions 4. concepts of something and nothing

۵. دربارهٔ جدول مقولات مذکور، می‌توان همه‌گونه ملاحظات جالب توجه بعمل آورد مثلاً: ۱) مقوله سوم از ترکیب مقوله‌های اول و دوم در یك مفهوم، حاصل می‌شود. ۲) در مفاهیم کمیت و کیفیت آنچه هست صرفاً پیشرفتی است از وحدت به جانب تمامیت، یاازشیء به لاشیء، (لذا مقولات کیفیت باید چنین باشد: ایجاب، حصر، نفی مطلق) بدون **طرف اضافه** (correlata) یا **طرف مقابل** (opposita)،و حال آنکه مقولات نسبت و جهت متضمن اینها نیز هست. ۳) همان‌طور که در منطق، احکام حملی اساس همهٔ احکام دیگر است، در اینجا نیز مقولهٔ جوهر اساس همهٔ مفاهیم اشیاءِ واقعی است. ۴) به همان نحو که جهت در یك حکم، محمول جداگانه‌ای محسوب نمی‌شود در اینجا نیز ازمفاهیم مربوط به جهت، هیچ تعینی به اشیاء اضافه نمی‌شود، و از این قبیل. برهمهٔ این گونه ملاحظات فوائد بسیار مترتب است. علاوه بر این، اگر کسی همهٔ حملیات (predicables) را ـ که می‌توان آنها را به صورت کامل از یك کتاب خوب در امور عامه (ontology) (مثلاً کتاب بومگارتن) اقتباس کرد ـ احصا کند و آنها را ذیل مقولات دسته‌بندی نماید و از افزودن تحلیل کاملی از همهٔ این مفاهیم نیز، درحد امکان، غفلت نکند، بخشی صرفاً تحلیلی ازمابعدالطبیعه حاصل می‌شود که واجد

←

(*نقد عقل* ص ۲۹۲)[1].

این نظام مقولات، همانند هر نظام حقیقی که بر یك اصل کلی مبتنی باشد متضمن فوائد بیشمار است، چرا که همه مفاهیم بیگانه‌ای را که ممکن است در مفاهیم محض فاهمه داخل شوند طرد می‌کند و هر شناختی را در جای مناسب خود قرار می‌دهد. در امور عامه، آن مفاهیمی که من آنها را، برحسب سررشتهٔ مقولات، تحت عنوان مفاهیم رَویّت[2] در جدولی مرتب نیز ساخته بودم، مفاهیمی است که بدون اجازه و حق مشروع، خود را در صف مفاهیم محض فاهمه داخل می‌کند، با آنکه مفاهیم فاهمه، مفاهیم بهم بستگی و بنابراین مفاهیم خود اشیائند و حال آنکه مفاهیم رَویّت منحصراً مفاهیم مقایسهٔ صرف مفاهیم موجود در ذهن هستند و لذا ماهیت و مورد استعمال آنها بکلی با مفاهیم فاهمه متفاوت است؛ تمایزی که من مطابق قانون به‌وجود آورده‌ام (کتاب *نقد عقل* ص ۲۶۰)[3] از این اختلاط جلوگیری می‌کند. فایدهٔ این جدول جداگانه مقولات، چنانکه قریباً خواهیم دید آنجا که جدول مفاهیم استعلایی عقل را از مقولات تفکیك



هیچ قضیهٔ تألیفی نیست و می‌تواند مقدم بر بخش دوم (بخش تألیفی) قرار گیرد و نه تنها به لحاظ تعین و جامعیت خود سودمند است بلکه علاوه بر آن به اعتبار نظامی که در آن است زیبایی خاصی دارد. (کانت)

۱. اشاره به بخش (الف ۲۹۲ و ب ۳۴۸) کتاب *نقد عقل* جدول تقسیمات چهارگانه مفهوم لاشیء که مستخرج از مقولات است بدین صورت است: وجود عقلی (ens rationis)، عدم اضافی (nihil negativum) وجود خیالی (ens imaginarium)، ممتنعات (nihil negativum). (م. ا.)

2. concepts of reflection

۳. بخش (الف ۲۶۰ و ب ۲۹۶) *نقد عقل* ذیل عنوان «ممارات* در مفاهیم رویّت» (The amphiboly of the concepts of reflection) (مفاهیم رَویّت عبارتند از: اتحاد و اختلاف، توافق و تقابل، درونی و بیرونی، ماده و صورت)

* اصطلاح amphiboly که ما آن را با توجه به مصطلحات منطق حکمای اسلامی به «ممارات» ترجمه کرده‌ایم در *لغت‌نامهٔ کوچك آکسفورد* چنین معنی شده است:

amphiboly: (Logic). Ambiguity arising from uncertain construction, where the individual words are unequivocal. خواجه نصیرطوسی نیز در *اساس الاقتباس* (صفحه ۵۱۹ چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران) می‌نویسد:

«مغالطه بحسب نفس ترکیب و آن را ممارات خوانند. و آن چنان بود که الفاظ مفرد هیچکدام مشترك نبود، اما ترکیب اقتضاءِ اشتراك کند، چنانکه گویند: هر که در حق زید چیزی گوید، او چنان بود، چه این را دو مفهوم بود: یکی آنکه گوینده چنان بود و دیگر آنکه زید چنان بود. و این اشتراك از جهت احتمال رجوع ضمیر است با هر دو...» (م. ف.)

می کنیم آشکارتر خواهد شد، ماهیت و منشأ این دو دسته مفاهیم بکلی متفاوت است (و لذا جدول مفاهیم عقل باید به صورت دیگری باشد). این تفکیك بسیار ضروری، هرگز در هیچ یك از نظامهای مابعدالطبیعه صورت نگرفته و تصورات عقل، آن چنان بامفاهیم فاهمه در هم آمیخته، که گویی این دو، چونان دو برادر، از یك خانواده‌اند، و این اختلاطی است که اگر نظام خاصی برای مقولات وجود نداشته باشد، اجتناب ناپذیر است.

مسألهٔ استعلایی اصلی

بخش سوم

مابعدالطبیعه، به‌طور کلی، چگونه ممکن است؟

(۴۰)

نه ریاضیات محض و نه طبیعیات محض، هیچ‌یك از لحاظ اتقان و تیقن خود، به استنتاجی که ما در خصوص هر یك از آن دو تاکنون انجام دادیم محتاج نبوده‌اند، زیرا ضامن اعتبار ریاضیات محض، بداهت آن است و طبیعیات محض از منابع محض فاهمه[۱] نشأت می‌گیرد، هر چند بر تجربه و تأیید همه جانبهٔ آن متکی است و کلاً نمی‌تواند از شهادت آن مستغنی باشد، زیرا با همهٔ تیقنی که دارد از آنجا که فلسفه[۲] است هرگز نمی‌تواند خود را در ردیف ریاضیات جای دهد. بنابراین، احتیاج این دو علم به پژوهش مذکور، نه برای خود، بلکه برای علم دیگری است که همانا مابعدالطبیعه است.

در مابعدالطبیعه، نه تنها مفاهیم طبیعت، که همواره در تجربه مورد استفاده قرار می‌گیرد، بلکه مفاهیم محض عقل نیز، که هرگز از هیچ تجربهٔ ممکنی مستفاد نیست،

۱. در اینجا در ترجمهٔ لوکاس به جای فاهمه (understanding)، عقل (reason) آمده، اما چون خود کانت در متن آلمانی اصطلاح verstand بکار برده ما به جای عقل، فاهمه قرار داده‌ایم. در سایر ترجمه‌ها نیز معادل فاهمه آمده است. (م. ف.)

۲. یعنی «از آنجا که متضمن مبادی استدلالی (discursive) است» (برخلاف ریاضیات که صرفاً شامل مبادی شهودی است). رجوع کنید به صفحات ۱۱۸ و ۱۳۴ (م. ا.)

مورد نظر است، و آن مفاهیمی است که واقعیت عینی (یعنی موهوم صرف نبودن) آنها و تصدیقاتی است که صحت و سقم آنها هرگز با هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند تأیید یا کشف گردد، مضافاً بر این که غرض اصلی از مابعدالطبیعه نیز همین قسمت آن است و جز آن هر چه هست وسیله‌ای برای نیل بدان است و هم از این روست که این علم به لحاظ خود به چنین استنتاجی نیازمند است. در این سومین مسأله که اینك فراروی ماست آنچه مورد نظر است جوهر اصلی مابعدالطبیعه و خصوصیت ذاتی آن است که همانا اشتغال عقل است به‌صرف خود عقل و التفات به اموری که عقل آنها را ماکیان‌وار زیر پر مفاهیم خویش گرفته و مستقیماً زاییدهٔ آن مفاهیم می‌پندارد، بی آنکه خود را به وساطت تجربه محتاج بیند یا به نحوی بتواند از رهگذر تجربه، بدانها دست یابد.[1]

مادام که‌راه حلی برای این مسأله پیدا نشود، عقل هرگز ارضاء نخواهد شد. کاربرد تجربی، که عقل فاهمهٔ محض را در آن محدود ساخته است هرگز غایت قصوای عقل را تأمین نمی‌کند. هر تجربهٔ بخصوص، تنها جزئی از کره‌ای است که قلمرو تجربه است، اما **کل مطلق همه تجربه‌های ممکن**، دیگر تجربه نیست و با این حال یك مسأله ضروری عقل است. عقل، برای صرف تمثل[2] این مسأله، به مفاهیمی محتاج است که بکلی از مفاهیم محض فاهمه متفاوت است، مفاهیمی که کاربرد آنها منحصراً **حلولی**[3] است و به عبارت دیگر به تجربه، در حدی که به ما داده شده باشد، مربوط است، و حال آنکه مفاهیم عقل به **تمامیت**[4]، یعنی به وحدتی که جامع همه تجربه‌های ممکن است مربوط است و لذا از هر تجربهٔ معلومی فراتر می‌رود و **متعالی**[5] می‌شود.

همچنانکه فاهمه برای تجربه، به مقولات محتاج بود، عقل هم در خود مبدئی برای تصورات[6] دارد، مراد من از تصورات، مفاهیمی است ضروری که متعلق آنها هرگز در تجربه، عرضه نتواند شد. تصورات همانگونه لازمهٔ طبیعت عقلند که مقولات لازمهٔ طبیعت فاهمه، و اگر این تصورات با خود توهمی به همراه دارند که به آسانی می‌تواند

۱. اگر بتوان گفت که یك علم، دست کم در تصور عامهٔ مردم، هنگامی علم واقعی است که ثابت شود مشکلاتی که ما را بدان می‌کشاند، مشکلاتی است که بر حسب طبیعت عقل آدمی برای همگان پیش می‌آید و بالنتیجه همواره ناگزیر مساعی بسیاری، اگرچه به خطا، در آن صورت می‌گیرد، در آن صورت باید گفت که مابعدالطبیعه به نحو ذهنی (درواقع ضرورتاً) واقعی است؛ و آنگاه ما حق داریم بپرسیم که آن (به نحو عینی) چگونه ممکن است. (کانت)

2. representation 3. immanent 4. completeness 5. transcendent
6. ideas

ما را به خطا اندازد، این توهم، اجتناب ناپذیر است، هر چند به خوبی می توان خود را از فریب آن محفوظ داشت.

از آنجا که خطا عبارت از اعتبار عینی دادن به مبدأ ذهنی احکام است، تنها نگهبان قابل اطمینانی که می تواند عقل را، در آن هنگام که در تشخیص وظیفهٔ خود به خطا می‌رود و اموری را که فقط به‌خود آن و کیفیت عمل آن در موارد استعمال حلولی مربوط است به نحو متعالی به نفس‌الامر اشیاء نسبت می‌دهد، از بیراهه باز دارد این است که عقل محض، خود را، در آن موارد که به نحو متعالی (یعنی خارج از حد) بکار می‌رود، بشناسد.

(۴۱)

تفکیك تصورات، که مفاهیم محض عقلند، از مقولات، یعنی از مفاهیم محض فاهمه، از آن جهت که دو نوع شناختند که از حیث نوع و منشأ و مورد استعمال، کاملاً از یکدیگر متفاوتند در تأسیس علمی که می باید نظام تمامی این شناختها را مقدم بر تجربه در خود داشته باشد، به‌اندازه‌ای مهم است که بدون چنین تفکیکی مابعدالطبیعه مطلقاً ناممکن است و حداکثر به تلاش بی قاعده و ناشیانهٔ کسی می‌ماند که می خواهد کاخی از کاغذ بنا کند بی آنکه موادی را که به کار می برد بشناسد و از مناسب بودن آنها برای مقصود خویش یا مقاصد دیگر آگاه باشد. اگر از کتاب *نقد عقل محض* هیچ فایدهٔ دیگری جز بیان این تفکیك برای نخستین بار، عاید نشده بود، سهم آن در تنویر فهم و هدایت پژوهشهای ما در عرصهٔ مابعدالطبیعه، از همهٔ تلاشهای بی ثمری که تاکنون برای ادای حق مسائل متعالی عقل محض صورت گرفته بیشتر می بود، زیرا هرگز حتی گمان نمی‌رفت که این عرصه [متعالی عقل محض] از عرصهٔ فاهمه بکلی جدا باشد و هم از این‌رو مفاهیم‌فاهمه‌و عقل‌چنان‌در ردیف‌هم ذکرمی شدکه‌گویی‌از یك‌نوع واحدند.

(۴۲)

تمام شناختهای محض فاهمه این خصوصیت را دارند که مفاهیم آنها در تجربه عرضه می شود و اصول آنها به‌وسیلهٔ تجربه تأیید می گردد و حال آنکه شناخت متعالی حاصل از عقل را، مادام که تصورات آن مورد نظر باشد، نه می توان در تجربه عرضه

کرد و نه هرگز قضایای آن را به‌وسیلهٔ تجربه رد یا اثبات کرد. لذا اگر در آن خطایی راه یابد، کشف آن جز با خود عقل محض ممکن نیست و این بس دشوار است چرا که همین عقل، برحسب طبیعت خود به‌وسیلهٔ تصورات خویش حالت جدلی[1] پیدا می کند و توهمی که به ناچار پدید می‌آید با هیچ یك از تحقیقاتی که به شیوهٔ اهل جزم در خصوص اشیاء خارج از ذهن صورت می گیرد محدود نتواند شد و محدود ساختن آن جز با تحقیق در ذهن و در خود عقل که منشأ تصورات است، ممکن نیست.

(۴۳)

در کتاب *نقد عقل* غرض عمدهٔ من همواره آن بود که ببینم چگونه می توانم نه تنها به دقت وجوه [مختلف] شناسایی را از یکدیگر بازشناسم، بلکه علاوه بر آن، چگونه می توانم همهٔ مفاهیم وابسته به هر یك از آنها را از منبع مشترك آن مفاهیم استخراج کنم تا نه فقط بتوانم باعلم به منشأ آنها مورد استفادهٔ آنها را با اطمینان معین سازم، بلکه همچنین بتوانم خود را از این مزیت عظیم که تاکنون نصیب کسی نشده برخوردار سازم که مقدم بر تجربه و بر حسب اصول، بدانم که احصاء و دسته‌بندی و تشخیص مفاهیم را به تمامیت رسانده‌ام. اگر این معنی حاصل نشود، مابعدالطبیعه جز مجموعهٔ آشفته‌ای نیست که در آن هرگز هیچ کس نخواهد دانست که آیا آنچه دارد کافی است و یا این که کم و کسری دارد و آن در کجاست؟ به راستی تنها در فلسفهٔ محض است که می توان از چنین مزیتی برخوردار گشت، بلکه ذات و اساس این فلسفه، همان است.

همان‌طور که من منشأ مقولات را در افعال چهارگانهٔ منطقی کلیهٔ احکام فاهمه یافته بودم، کاملاً طبیعی بود که منشأ تصورات را در وجوه سه‌گانهٔ قیاس[2] جستجو کنم زیرا چون چنین مفاهیم محض عقلی (تصورات استعلائی) به ما داده شده، آنها را، در صورتی که فطری محسوب نکنیم، در هیچ کجا نمی‌توان یافت مگر در همین فعل عقل[3]، که از آن حیث که صرفاً به صورت نظر دارد مقوم عنصر منطقی قیاس است، اما از آن حیث که احکام فاهمه را که مقدم بر تجربه برحسب این یا آن صورت تعین یافته‌اند، تمثل می بخشد مقوم مفاهیم استعلایی عقل محض است.

---

1. dialectical 2. syllogism

۳. اشاره به قیاس است. (م. ف.)

اختلاف انواع قیاس بر حسب صورت، موجب انقسام قیاس به اقسام حملی[۱] و شرطی[۲] و انفصالی[۳] است. بنابراین مفاهیم عقلی مبتنی بر قیاس اولاً، متضمن تصور موضوع کامل[۴] (ذات جوهری)[۵] است، ثانیاً متضمن تصور سلسلهٔ کامل شرطها[۶] و ثالثاً تعین بخشیدن به همه مفاهیم در تصور یك مجموعهٔ کامل از[۷] امور ممکن[۸].

---

1. categorical 2. hypothetical
3. disjunctive 4. the idea of the complete subject
5. the substantial 6. the idea of the complete series of conditions
7. the determination of all concepts in the idea of a complete totality of the possible
۸. در قضیهٔ شرطی منفصل ما کل امکان را بالنسبه به یك مفهوم منقسم می گیریم. مبدأ وجودی تعین تام یك شیء به طور کلی، (از میان همهٔ محمولهای متضاد، یك محمول به هر شیء قابل اسناد است) که در عین حال مبدأ همه قضایای شرطی منفصل نیز هست مبتنی است بر کل امکان بتمامه، که در آن امکان هر شیء به طور کلی متعین محسوب می شود. برای آنکه این سخن را مختصری توضیح داده باشیم گوییم عمل عقل در قیاسات انفصالی، از حیث صورت آن، باعملی که تصوری از کل واقعیت را ایجاد می کند یکی است زیرا که کل واقعیت نیز مجموعه‌ای است شامل طرف اثباتی همهٔ محمولهایی که دوبدو نقیض یکدیگرند.* (کانت)
* چون در اینجا (هم در متن و هم در پانوشت) مطلب به قدری به ایجاز و اختصار بیان شده که درك آن با اکتفا به عبارت *تمهیدات* بسیار دشوار می نماید، ذیلاً برای کمك به فهم مقصود کانت ترجمهٔ صفحه‌ای از *نقد عقل محض* را اضافه می کنیم و متذکر می شویم که فهم کامل این مقصود همچنان مستلزم رجوع بدان کتاب خواهد بود.
«تعین منطقی یك مفهوم به‌وسیلهٔ عقل براساس یك قیاس انفصالی حاصل می شود، در این قیاس، کبری، مشتمل بر یك تقسیم منطقی است (تقسیم تمامی دایرهٔ یك مفهوم کلی) و صغری این دایره را به بخش خاصی تخصیص می‌دهد و نتیجه، بوسیله همین بخش خاص، مفهوم را متعین می سازد. مفهوم کلی یك واقعیت (reality) را نمی توان مقدم برتجربه تقسیم کرد زیرا ما بدون تجربه نمی‌دانیم انواع مشخص واقعیاتی که در آن جنس [کلی] اشتمال یافته کدام است. آن کبرای استعلایی که در تعین تام همهٔ اشیاء مفروض واقع می شود، بنابراین هیچ نیست مگر مجموع همهٔ واقعیتها، این مجموع صرفاً مفهومی نیست که به اعتبار محتوای استعلایی آن، همهٔمحمولهاتحت آن واقع شده باشند،بلکه علاوه بر آن، همهٔ آن محمولها را در درون خود دارد و تعین تام هر شیء براساس تخصیص این مجموعهٔ واقعیت است، از آن حیث که بخشی از آن به شیء حمل می شود و باقی از آن سلب می گردد و این عملی است منطبق با یا چنین است یا چنان کبرای قیاس انفصالی و تعیّن شیء در صغرای آن بر اساس یکی از دو طرف تقسیم. بنابراین، عقل وقتی که ایده‌آل استعلایی را مورد استفاده قرار می‌دهد تا تعین همهٔ اشیاء ممکن را با ارجاع بدان معلوم سازد، عملش شبیه عملی است که در قیاسهای انفصالی دارد. این است آن اصلی که من آن را اساس تقسیم سیستماتیك همهٔ تصورات استعلایی قرار داده‌ام که موازی و منطبق با انواع سه‌گانه قیاس است.»
(ترجمهٔ بخش الف۵۷۷ و ب ۶۰۵ کتاب *نقد عقل محض* از ترجمهٔ انگلیسی Norman Kemp Smith) (م.ف.)

تصور اول، مربوط به نفس است[۱]، دومی مربوط به جهان[۲] و سومی مربوط به خدا[۳]، و از آنجا که این هرسه تصور هر یك به نحوی محل جدل[۴] واقع می‌شود، براساس آنها جدل محض را کلاً به مغالطهٔ[۵] عقل محض و تعارض[۶] عقل محض و بالاخره به ایده‌آل عقل محض[۷] تقسیم کردیم. ازاین استنتاج به خوبی اطمینان حاصل می‌شود که در اینجا همهٔ دعاوی عقل محض به تمامی بیان شده و ممکن نیست که حتی یکی هم ازقلم افتاده باشد، زیرا که استنتاجی است که خود قوهٔ عقل را که یگانه منشأ آن دعاوی است سراپا مورد بررسی قرار داده است.

(۴۴)

در ضمن این ملاحظات، به طور کلی بجاست باز هم متذکر شویم که: برخلاف مقولات، تصورات عقل، در استفاده از فاهمه در تجربه، ما را به هیچ روی بکار نمی‌آید، بلکه ازاین حیث هیچ نیازی بدانها نیست و در واقع این تصورات خود مانع و مزاحمی در برابر قواعد شناخت عقلانی طبیعت است، هر چند وجود آنها به اعتبار غرض دیگری که هنوز آن را معین نکرده‌ایم، ضرورت دارد. چه نفس جوهری بسیط باشد و چه نباشد، برای ما در تبیین پدیدارهای نفسانی علی‌السویه است، زیرا با هیچ تجربهٔ ممکنی نمی‌توانیم مفهوم یك وجود بسیط را به نحو محسوس و انضمامی قابل تعقل سازیم و لذا، این مفهوم، از لحاظ معرفتی که ما می‌خواهیم به علت پدیدارها داشته باشیم بکلی پوچ و توخالی است و نمی‌توان آن را به مثابهٔ اصلی در تبیین آنچه ازتجربهٔ بیرونی یا درونی حاصل می‌شود مورد استفاده قرار داد. همچنین نمی‌توانیم در تبیین هیچ حادثه‌ای در خود عالم، از تصورات جهانشناختی مربوط به آغاز جهان یا قدم آن استفاده کنیم، بالاخره به حکم یك قاعدهٔ درست فلسفهٔ طبیعی، ما باید از هر گونه تبیینی از نظام طبیعت، که از ارادهٔ یك وجود برین[۸] حاصل شده باشد اجتناب کنیم چرا که این دیگر فلسفهٔ طبیعی نیست بلکه اعتراف به این است که در آن به بن‌بست رسیده‌ایم. بنابراین مورد استعمال این تصورات با مورد استعمال مقولات، که تجربه، خود ابتدائاً،

---

1. psychological　2. cosmological　3. theological　4. dialectic
5. paralogism　6. antinomy　7. ideal of pure reason
8. highest being (وجود اعلی)

از طریق آنها و اصول مبتنی بر آنها، ممکن شد، بکلی متفاوت است. لکن اگر همّ ما فقط مصروف شناخت طبیعت بدان صورت که از تجربه مستفاد می‌شود، باشد در آن صورت تحلیل پرمشقتی که از فاهمه بدست داده‌ایم بکلی زائد خواهد بود، زیرا عقل بدون این همه استنتاج دقیق و ظریف نیز، کار خود را در ریاضیات و علوم طبیعی به خوبی و در نهایت وثوق به انجام می‌رساند. بدین وجه، نقد ما از فاهمه، به لحاظ غایت و غرضی فراتر از استعمال فاهمه در تجربه، با تصورات عقل محض پیوند و اتصال پیدا می‌کند و چنانکه پیشتر گفته‌ایم استفاده از فاهمه در این مقام [فراتر از تجربه] بکلی ناممکن و بی‌مورد و بی‌معنی است. لیکن با این حال می‌باید میان آنچه به ماهیت عقل و ماهیت فاهمه تعلق دارد نوعی هماهنگی وجود داشته باشد و عقل باید فاهمه را در نیل به کمال مدد رساند و به هیچ روی در کار آن اختلالی ایجاد نکند.

حل این مسأله بدین قرار است: عقل محض با تصورات خود ناظر به اشیاء مشخصی که در ورای قلمرو تجربه واقع باشند نیست بلکه فقط می‌خواهد استفاده از فاهمه را در کل تجربه به تمامیت رساند. البته این تمامیت نمی‌تواند تمامیت شهودات و اشیاء باشد بلکه فقط تمامیت اصول است. با این حال، عقل برای آنکه از این تمامیت تصویر مشخصی داشته باشد و شناخت حاصل از فاهمه را تا حد امکان به تمامیتی که این تصور مشعر بدان است نزدیك سازد آن را به منزلهٔ شناخت یك شیء می‌گیرد، شناختی که از لحاظ قواعد فاهمه کاملاً متعین است، اما خود شیء، باری، تصوری بیش نیست.

(۴۵)

ملاحظهٔ مقدماتی
در باب
جدل عقل محض[1]

پیش از این در بندهای ۳۳ و ۳۴ بیان کرده‌ایم که: خالی بودن مقولات از هرگونه شائبهٔ

1. Dialectic of Pure Reason

تعینات حسی می‌تواند عقل را گمراه سازد تا دامنهٔ استفاده از آنها را تا نفس‌الامر اشیاء، که بکلی فراتر از تجربه است، بسط دهد، وحال آنکه مقولات چون صرفاً افعال منطقی [فاهمه]اند و خود شهودی پیدا نمی‌کنند تا از آن به نحو **انضمامی** وجه و معنایی فراهم آورند، اگرچه می‌توانند اشیاء را به طور کلی ممثل سازند، هرگز نمی‌توانند به خودی خود از هیچ شیئی مفهومی متعین بدست دهند. اشیاء حاصل از این غلوّ همانها هستند که به **ذوات معقول** یا موجودات محض فاهمه (یا بهتر بگوییم موجودات ذهن) موسومند، مانند جوهر، اما **بدون** ملحوظ بودن استمرار آن در زمان یا یك **علت**، بی‌آنکه فعل آن در زمان باشد و امثال آن. [آنگاه] بدین اشیاء محمولهایی نسبت داده می‌شود که صرفاً بکار ممکن ساختن مطابقت تجربه با قانون می‌آیند و حال آنکه همهٔ شرایط شهود، که فقط با وجود آنها تجربه ممکن است، از آنها سلب شده و بالنتیجه این مفاهیم از نو فاقد معنی گشته است.

از اینکه فاهمه به طبع خود ـ و نه به سائقهٔ قوانین بیگانه ـ بلهوسانه خود را در آن سوی حدود خویش در قلمرو موجودات ذهنی سرگردان می‌سازد، بیمناك نباید بود. اما هیچیك از موارد استعمال قواعد فاهمه در تجربه، عقل را به نحو کامل ارضاء نمی‌کند، چرا که این موارد همواره مشروط است و عقل آنگاه که خواهان خاتمه یافتن این زنجیرهٔ امور مشروط است فاهمه را از حیطه‌اش به بیرون می‌کشاند، گاه برای آنکه متعلقات تجربه را در سلسله‌ای ممثل سازد چنان ممتد، که در هیچ تجربه‌ای نگنجد و گاه حتی (به قصد خاتمه دادن به آن زنجیره) برای آنکه به جستجوی **ذوات معقولی** برآید بکلی بیرون از تجربه که آن زنجیره را بدان بتوان بست و از این طریق، عقل با رها شدن از شروط تجربه، سرانجام بتواند کاملاً بر آنچه می‌خواهد نائل آید. اینها همان تصورات استعلایی[1] است که با آنکه به مفاهیم غلوّآمیز ناظر نیست و بلکه ـ به اقتضای غایت حقیقی و لکن پنهان تعین طبیعی عقل ما ـ جز به امتداد نامحدود استفاده از [مفاهیم فاهمه] در تجربه نظر ندارد، با این حال با یك توهم اجتناب ناپذیر، فاهمه را با فریب به یك استعمال **متعالی** می‌کشاند که هر چند فریب آمیز است، اما چنان نیست که محدود نگاهداشتن آن، با اخذ تصمیم به رعایت حدود تجربه ممکن شود، بلکه فقط آموزش علمی و تحمل رنج می‌خواهد.

---

1. transcendental ideas

۱) تصور مربوط به نفس
(ص ۳۴۱ به بعد کتاب *نقد عقل*)[۱]

(۴۶)

از دیرباز این نکته مورد توجه بوده است که در همهٔ جوهرها، موضوع به معنی خاص[۲]، یعنی آنچه پس از سلب همهٔ اعراض (که در حکم محمولند) باقی می‌ماند و بالنتیجه خود ذات جوهری[۳]، برما نامعلوم است، و همین محدودیتهای معرفت ما، مایهٔ شکوه‌های گوناگون بوده است. لکن باید بخوبی توجه داشت که اگر باید فاهمه را ملامت کرد نه از آن لحاظ است که ذات جوهری اشیاء را نمی‌شناسد، و به عبارت دیگر به خودی خود نمی‌تواند آن را متعین سازد، بلکه از آن جهت است که می‌خواهد آن را، که یك تصور محض است به نحوی متعین مانند یك شیء مشخص بشناسد. عقل محض خواهان آن است که برای هر یك از محمولهای یك شیء ما موضوع خاصی جستجو کنیم و برای آن موضوع نیز که به نوبهٔ خود ضرورتاً یك محمول است موضوع دیگری بجوییم و همین‌طور تا بی‌نهایت (یا تا آنجا که مقدور است). اما نتیجه‌ای که از اینجا حاصل می‌شود این است که هیچ چیز از آنچه وصول بدان ممکن است، نباید موضوع نهایی گرفته شود و فاهمه هر قدر هم نفوذی عمیق داشته باشد هرگز نمی‌تواند ذات جوهری را تعقل کند ولو آنکه کل طبیعت بر آن مکشوف باشد؛ زیرا که طبیعت خاص فاهمهٔ ما مقتضی آن است که همه امور را به صورت استدلالی[۴]، یعنی به وساطت مفاهیم و لذا فقط به وساطت محمولهایی که موضوع مطلق[5] همواره باید فاقد آنها باشد مورد تعقل قرار دهد. بنابراین همهٔ خصوصیتهای واقعی، که ما اجسام را از رهگذر آنها می‌شناسیم اعراض محضند، حتی نفوذ ناپذیری، که همواره می‌باید آن را به عنوان معلول یك نیرویی که فاعل آن بر ما نامعلوم است تصور کرد.

حال چنین بنظر می‌رسد که ما در وجدان خویش (یعنی در فاعل تفکر) واجد ذاتی

---

۱. قسمت ۳۴۱ الف و ۳۹۹ ب از «مغالطات عقل محض» (م. ا.)

2. subject proper 3. substantial

۴. discursive (نطقی)

5. absolute subject

جوهری هستیم و بدان شهود بی‌واسطه داریم، زیرا همهٔ محمولهای حس باطن به من به‌عنوان موضوع، راجع می شود و این [من] را دیگر نمی‌توان به عنوان محمول برای موضوع دیگری تعقل کرد. بنابراین در اینجا بنظر می‌رسد که خاتمه یافتن ارجاع مفاهیم معلوم به عنوان محمول به یك موضوع، صرفاً یك تصور نباشد بلکه‌گویی خود شیء، یعنی خود موضوع مطلق در تجربه بر ما معلوم شده است. اما این توقع بی‌حاصل است، زیرا من یك مفهوم نیست[1] بلکه فقط عنوانی است برای متعلق حس باطن، وقتی که نتوانیم که آن را به‌وسیلهٔ محمولی بشناسیم؛ وگرچه نمی‌تواند فی نفسه محمول چیز دیگری باشد، مفهوم مشخصی از یك موضوع مطلق نیز نتواند بود، بلکه صرفاً، مثل همهٔ موارد دیگر، ارجاع پدیدارهای باطنی است به موضوع نامعلوم آنها. با این حال، این تصور (که به‌عنوان یك اصل نظم دهنده[2] در ابطال همهٔ تبیینهای مادیی که از پدیدارهای باطنی نفس ما صورت می گیرد بخوبی بکار می آید)، در نتیجهٔ یك خطای کاملاً طبیعی باعث پیدایش دلیلی می شود به ظاهر موجه تا ماهیت وجود متفکر [یعنی نفس] خود را ـ به اعتبار آنکه شناخت آن بکلی از هر تجربه‌ای بیرون می افتد ـ از این شناختی که گمان می کنیم نسبت به یك امر جوهری واقع در آن، حاصل کرده‌ایم استنتاج کنیم.

(۴۷)

این خود متفکر (نفس) را در واقع، به اعتبار اینکه آخرین موضوع تفکر[3] است و دیگر خود آن را نمی‌توان محمولی برای امر دیگر تصور کرد، می‌توان جوهر نامید، لیکن مع هذا مفهوم آن، اگر اثبات استمرار[4] آن، که موجب مثمر بودن مفهوم جوهر در تجربه است، ممکن نباشد، خالی از معنی و بی نتیجه خواهد ماند. اثبات این استمرار فقط به لحاظ مقاصد تجربه ممکن است و هرگز از مفهوم جوهر به‌عنوان یك شیء فی نفسه، چنین نتیجه‌ای حاصل نمی شود. این معنا در تشابه اول تجربه[5] (ص ۱۸۲ کتاب *نقد عقل*)[6] به‌دقت اثبات شده و

---

۱. اگر تمثل ادراك، یعنی من، یك مفهوم بود که به‌وسیلهٔ آن امری مورد تفکر قرار می گرفت، می توانست محمول سایر اشیاء واقع شود، یا چنین محمولهایی در خود داشته باشد. لکن آن فقط احساس یك وجود است، بدون آنکه کمترین مفهومی در آن باشد و صرفاً تمثلی است از آنچه هر فکری با آن رابطه دارد (رابطهٔ عرضی relatione accidentis). (کانت)

2. regulative principle 3. subject of thinking 4. permanence

5. first analogy of experience

۶. ۱۸۲ الف و ۲۲۴ ب (م. ا.)

هر که آن برهان را قبول ندارد می‌تواند خود کوشش کند و ببیند آیا موفق می‌شود از مفهوم موضوعی که خود محمول چیز دیگری نیست، اثبات کند که وجود آن همواره مستمر است و آن هیچگاه به خودی خود یا به واسطهٔ یك علت طبیعی موجود و معدوم نمی‌شود. این گونه قضایای تألیفی ماتقدم را، هرگز نه، باخود آنها، بلکه فقط با رجوع به اشیاء به‌عنوان متعلقهای یك تجربه ممکن، می‌توان اثبات کرد.

(۴۸)

بنابراین اگر بخواهیم از مفهوم نفس به‌عنوان جوهر، بقای آن را نتیجه بگیریم، این نتیجه فقط به لحاظ یك تجربهٔ ممکن معتبر است و نه به عنوان یك شیء فی نفسه که بکلی خارج از همه تجربه‌های ممکن قرار دارد. اما شرط ذهنی همه تجربه‌های ممکن ما، حیات است، بالنتیجه فقط می‌توان به بقای نفس در طول حیات حکم کرد، زیرا، مادام که نفس به‌عنوان یك متعلق تجربه مورد نظر باشد، مرگ آدمی پایان هر تجربه‌ای است، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود[۱] که این، خود همان سؤال ماست. بدین‌وجه، اثبات بقای نفس در طول حیات آدمی ممکن است (که امید است ما را از اثبات آن معاف دارند) نه بعد از مرگ (که همان مطلبی است که مخصوصاً منظور نظر ماست) و خود مبتنی بر این مبنای کلی است که مفهوم جوهر، از آن حیث که می‌باید ضرورتاً با مفهوم استمرار ملازم دانسته شود، چنین ملازمه‌ای را جز به تبع مبدأ امکان تجربه و در نتیجه جز برای مقاصد تجربه نتواند داشت.[۲]

---

۱. یعنی ثابت شود که نفس پس از مرگ نیز باقی خواهد بود. (م. ف.)

۲. به واقع این بسیار قابل توجه است که متعاطیان مابعدالطبیعه بی‌آنکه برای اثبات اصل بقای جوهر کوششی کنند همواره با سهل‌انگاری از کنار آن گذشته‌اند و این بی‌شك بدین علت بوده است که به محض آنکه خواسته‌اند مفهوم جوهر را مورد بررسی قرار دهند دریافته‌اند که هیچ دلیلی در دست ندارند. عقل مشترك که خوب می‌دانست بدون این فرض قبلی [اصل بقای جوهر]، هیچگونه اتحادی میان ادراکات در یك وجدان ممکن نخواهد بود، با یك اصل موضوع* به جبران این نقیصه پرداخت؛ چرا که هرگز نمی‌توانست این اصل را از خود تجربه استخراج کند، تا اندازه‌ای به این دلیل که نمی‌توانست همواره مواد (جوهرها) را در طی همه تبدلات و تجزیه‌ها، تا آنجا دنبال کند که دریابد ماده نقصان نپذیرفته است، و تا اندازه‌ای نیز به این دلیل که این اصل، متضمن ضرورت است که آن، همیشه نشانهٔ یك اصل مقدم بر تجربه می‌باشد. اما عقل مشترك، این اصل را با جرأت تمام، بر مفهوم نفس، به‌عنوان جوهر، اعمال کرد و استمرار ضروری نفس را ←

(۴۹)

اینکه در خارج از [ذهن] ما، چیزی واقعی وجود دارد که با ادراکات بیرونی ما نه فقط مطابق است بلکه می باید مطابقت داشته باشد، نیز از جمله اموری است که اثبات آن، به عنوان ارتباط نفس‌الامری اشیاء، هرگز ممکن نیست، اما به لحاظ تجربه به خوبی ممکن است. این بدان معنی است که به خوبی می توان اثبات کرد که در خارج از [ذهن] ما به نحو تجربی و به‌عنوان پدیدار واقع در مکان چیزی هست، زیرا ما با اشیایی غیر از آنچه به یك تجربهٔ ممکن تعلق دارد سروکاری نداریم و این دقیقاً بدین علت است که آن اشیاء در هیچ تجربه‌ای به ما عرضه نتوانند شد و بالنتیجه برای ما هیچند. آنچه در مکان به شهود در می آید به معنی تجربی، خارج از من قرار دارد، و از آنجاکه مکان و همهٔ پدیدارهایی که در خود دارد، به تمثلاتی تعلق دارد که ارتباط آنها بر طبق قواعد تجربه، ضامن عینیت آنهاست هم بدان نحو که ارتباط پدیدارهای حسی درونی ضامن واقعیت نفس من (به‌عنوان یك متعلق حس درونی) است، آگاهی من از واقعیت اجسام به‌عنوان پدیدارهای بیرونی واقع در مکان، به وساطت تجربه بیرونی و به همان ترتیب ازوجود نفس خویش در زمان به وساطت تجربهٔ درونی حاصل می شود. من نفس خود را فقط به عنوان یك متعلق حس درونی، به‌واسطهٔ پدیدارهایی که مقوم یك حالت درونیند می شناسم و آن ماهیت ذاتی آن، که اساس این پدیدارهاست بر من نامعلوم است. بدین وجه ایده‌آلیسم دکارتی[1] تنها کاری که می کند این است که تجربه بیرونی را از رؤیا و مطابقتِ با قانون را ـ به عنوان ملاك حقیقت آن تجربه ـ از بی نظمی و توهم باطلِ مربوط به رؤیا، متمایز می سازد. در این ایده‌آلیسم در هر دو مورد [تجربه بیرونی



پس از مرگ آدمی نتیجه گرفت (مخصوصاً به این دلیل که بساطت این جوهر، که از انقسام ناپذیری وجدان نتیجه می شد، نفس را از فانی شدن در اثر تجزیه در امان می‌داشت). اگر این متعاطیان مابعدالطبیعه سرچشمهٔ حقیقی این اصل را پیدا کرده بودند ـ که البته تحقیقاتی بسیار عمیقتر از آنچه آنان مایل به اجرای آن بودند لازم داشت ـ می‌دیدند که این قانون بقای جوهر، صرفاً به لحاظ تجربه مورد پیدا می کند و لذا اعتبار آن در خصوص اشیاء، فقط تا آنجاست که آنها در تجربه شناخته آیند و با دیگر اشیاء ارتباط یابند، اما هرگز دربارهٔ آنها، جدا از هرگونه تجربهٔ ممکن، و بالنتیجه در مورد نفس، پس از مرگ، معتبر نیست. (کانت)

* postulate

1. Cartesian idealism

و رؤیا]، مکان و زمان، از قبل شرایط وجود اشیاء[1] فرض می شود و تنها این سؤال مطرح می شود که آیا متعلقهای حواس بیرونی که ما آنها را در حال بیداری در مکان قرار می دهیم واقعاً در مکان هستند، و به همین ترتیب آیا متعلق حس درونی، یعنی نفس، واقعاً در زمان قرار دارد، به عبارت دیگر، آیا تجربه ملاکی با خود دارد تا با اطمینان از تخیل باز شناخته شود. بر این شك به سهولت می توان فائق آمد و ما نیز همواره در زندگی عادی، در هر دو مورد، از طریق وارسی ارتباط میان پدیدارها و تطبیق آنها با قوانین کلی تجربه بر این شك غلبه می کنیم و در اینکه تمثل اشیاء خارجی، چنانچه کاملاً موافق با آن قوانین باشد، می باید مقوم یك تجربهٔ حقیقی باشد، تردیدی نتوانیم داشت. ایده‌آلیسم مادی[2] را نیز که در آن، پدیدارها صرفاً به‌عنوان پدیدار و فقط به اعتبار ارتباطی که در تجربه میان آنها وجود دارد، لحاظ می شوند، به سهولت می توان دفع کرد، و تجربهٔ وجود داشتن اجسام در خارج از ما (در مکان) به همان اندازه متیقن است که وجود داشتن خود من به دلیل تمثل حس درونی (در زمان). زیرا مفهوم **خارج از ما** فقط به معنی بودن در مکان است. اما مراد از **من** در قضیهٔ **من هستم**، نه فقط متعلق شهود درونی (در زمان) است، بلکه فاعل شناسائی نیز هست، کما اینکه مراد از جسم نه فقط شهود بیرونی (در مکان) است بلکه آن شیء فی‌نفسه‌ای که مبنای این پدیدارهاست نیز هست و بنابراین می‌توان به این سؤال که آیا اجسام (به‌عنوان پدیدارهای حس بیرونی)، **در خارج از ذهن ما** به صورت اجسام در طبیعت وجود دارند، بی‌هیچ تردیدی پاسخ منفی داد، همین حکم در مورد این سؤال که آیا خود من **به‌عنوان پدیدار حس درونی** (یا نفس به اعتبار روانشناسی تجربی) در خارج از قوهٔ تمثل من، در زمان وجود دارد، نیز صادق است؛ چرا که بدان نیز باید پاسخ منفی داد؛ بدین نحو، هر چیزی، وقتی که به معنی حقیقی خود باز می گردد مشخص و متیقن می شود. ایده‌آلیسم صوری[3] (که آن را ایده‌آلیسم استعلایی نیز گفته‌ام) حقاً بر ایده‌آلیسم مادی یا دکارتی فائق است. زیرا اگر مکان چیزی جز صورت حساسیت من نباشد، به‌عنوان تمثلی در من، به اندازهٔ خود من، واقعی است و تنها مسأله‌ای که باقی می‌ماند حقیقت تجربی

---

۱. برخلاف فلسفهٔ کانت، که در آن مکان و زمان، نه شرط وجود اشیاء، بلکه شرط شناخت آنها و به اصطلاح حکمای اسلامی نه واسطهٔ در ثبوت بلکه واسطه در اثبات است. (م. ف.)

2. material idealism 3. formal idealism

داشتن پدیدارهای واقع در آن است. اما اگر چنین نباشد، و اگر مکان و پدیدارهای واقع در آن، چیزی باشد که در خارج از ما وجود داشته باشد، در آن صورت، با هیچ یك از معیارهای تجربه که مأخوذ از ورای ادراك ما باشند، نمی‌توان واقعیت این اشیاء را در خارج از ما، اثبات کرد.

۲) تصورات مربوط به جهان
(ص ۴۰۵ به بعد کتاب *نقد عقل*)[۱]

(۵۰)

این محصول که نتیجهٔ استفادهٔ متعالی از عقل محض است، از همه مظاهر آن، قابل توجه‌تر و تأثیر آن در بیدار ساختن فیلسوفان از خواب جزمی و برانگیختن آنان به قبول تکلیف طاقت فرسایی که همانا نقد خود عقل است، از همه قوی‌تر است.

من این تصور را تصور مربوط به جهان می‌نامم، زیرا همواره متعلق خود را منحصراً از عالم محسوسات می‌گیرد و به هیچ چیز دیگری که متعلق آن امری محسوس نباشد محتاج نیست و به این اعتبار، حلولی است نه متعالی، و بالنتیجه هنوز یك تصور نیست، و حال آنکه، برخلاف آن، [صرف] تعقل نفس به عنوان یك جوهر بسیط، خود به منزلهٔ تعقل امر (بسیطی) است که تمثل آن در حواس ممکن نیست. لکن با این حال، در تصور مربوط به جهان، رابطهٔ امر مشروط با شرط آن (اعم از ریاضی یا دینامیکی) تا بدانجا امتداد می‌یابد که تجربه هرگز بدان نتواند رسید و لذا به این اعتبار یك تصور است که متعلق آن، هرگز به نحو تام و تمام در هیچ تجربه‌ای عرضه نتواند شد.

(۵۱)

در وهلهٔ اول، فایدهٔ یك نظام[۲] برای مقولات، در اینجا به اندازه‌ای به وضوح و خالی از شبهه آشکار می‌شود که حتی اگر دلایل متعدد دیگری که مشعر بر لزوم آن است نمی‌بود، این خود به تنهایی برای اثبات لزوم آن در نظام عقل محض کافی بود.

---

۱. ۴۰۵ الف و ۴۳۲ ب، «تعارضات عقل محض» (م. ا.)

2. system

تعداد این گونه تصورات متعالی بیش از چهار نیست و این درست برابر با تعداد انواع مقولات است، و هر یك از آنها منحصراً ناظر به تمامیت مطلق[1] سلسلهٔ شرایط امری است که به صورت مشروط آمده است. همچنین به ازاء این چهار تصور مربوط به جهان، فقط چهار نوع قضایای جدلی الطرفین در عقل محض وجود دارد که صرف جدلی بودن آنها، دال بر این است که در مقابل هر یك از آنها قضیهٔ نقیضی هست مبتنی بر اصولی از عقل محض که نسبت به هر دو جانب بالسویه معتبر است و این تناقضی است که با دقیق ترین فنون متافیزیکی نیز نمی توان از بروز آن جلوگیری کرد، بلکه خود عاملی است که فیلسوفان را وادار می کند تا در جستجوی نخستین سرچشمه‌های عقل محض، به عقب بازگردند. این تعارض[2]، که به گزاف اختراع نشده بلکه مبتنی بر ماهیت عقل آدمی است و لذا اجتناب ناپذیر و بی پایان است، مشتمل بر چهار قضیهٔ ذیل و قضایای نقیض آنهاست.

۱

وضع[3]

جهان، از لحاظ زمان و مکان، آغازی (مرزی) دارد.

وضع مقابل[4]

جهان، از لحاظ زمان و مکان، نامتناهی[5] است.

۲

وضع

همه چیز در جهان، مرکب از اجزاء بسیط[6] است.

وضع مقابل

هیچ چیز بسیط نیست، بلکه همه چیز مرکب[7] است.

---

1. absolute completeness
2. antinomy
3. thesis
4. antithesis
5. infinite
6. simple
7. composite

۳

وضع

در جهان علتهایی بر حسب اختیار[1] وجود دارد.

وضع مقابل

اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است.

۴

وضع

در سلسلهٔ علل جهان، واجب‌الوجود[2]ی هست.

وضع مقابل

در این سلسله هیچ امری واجب نیست، بلکه همه‌چیز ممکن[3] است.

(۵۲)

اینك ما شاهد حیرت‌انگیزترین پدیدهٔ عقل آدمی هستیم که نظیر آن در هیچ مورد استعمال دیگری از عقل مشهود نیست. اگر، طبق معمول، پدیدارهای عالم حواس را به عنوان نفس‌الامر اشیاء تصور کنیم، و باز اگر، چنانکه معمول است، اصول [حاکم بر] ارتباط آن پدیدارها را اصولی بدانیم که نه صرفاً در تجربه، بلکه به نحو عام در خصوص نفس‌الامر اشیاء معتبر است، [و] در واقع اگر نقادی ناگزیر خود را نادیده انگاریم، تضاد دور از انتظاری پیدامی‌شود که رفع آن هرگز به طریقهٔ جزمی معمول، ممکن نیست، چرا که می‌توان هم وضع و هم وضع مقابل را با دلایلی بالسویه بدیهی و واضح و خدشه‌ناپذیر ـ که من خود صحت همهٔ آنها را تضمین می‌کنم ـ اثبات کرد، و بدین سان عقل می‌بیند که در خودش، علیه خودش، دو دستگی بوجود آمده است و این وضعی است که‌شکاکان‌را به‌وجد می‌آورد،امافیلسوفان‌نقّادرا می‌بایدبه‌نگرانی و تأمل وادارد.

(۵۲ ب)

در مابعدالطبیعه می‌توان به طرق عدیده مرتکب خطا شد بی‌آنکه ترسی از برملا

1. causes through freedom 2. necessary being 3. contingent

شدن خطا در کار باشد، چون تنها چیزی که لازم است اینست که ما با خود به تناقض نیفتیم، که این نیز در قضایای تألیفی- ولو بکلی موهوم- به سهولت ممکن است، و در تمام مواردی که مفاهیمی را با هم تألیف می کنیم که تصور محضند و نمی توان آنها را (با تمامی محتواشان) به تجربه آورد، رد [قول] ما با تجربه به هیچ روی ممکن نیست. زیرا چگونه می توان با تجربه معلوم ساخت که جهان، آیا از ازل موجود بوده یا آغازی دارد، یا اینکه ماده، آیا به نحو نامتناهی قابل انقسام است یا از اجزاءِ بسیط ترکیب شده است. این گونه مفاهیم، حتی در بزرگترین تجربه ممکن نیز قابل عرضه نیست و نادرستی رأیی را که اظهار یا انکار می شود با این محك نمی توان کشف کرد.

تنها مورد ممکنی که در آن، عقل، برخلاف میل خود، جدل پنهانی خود را، که به غلط آن را اعتقاد جزمی[۱] خود وانمود می کند. هویدا خواهد ساخت، آنجاست که [نخست] قولی را بر اساس یك اصل عام القبول مدلل می سازد و [سپس] دقیقاً نقیض آن را براساس اصل دیگری که همان اندازه مورد قبول است، با استدلالی در نهایت صحت، استنتاج می کند. این همان وضعی است که در اینجا ما در خصوص تصورات طبیعی چهارگانه عقل با آن مواجهیم که از یك سو از آنها چهارقول و از سوی دیگر به همان تعداد نقیض آن اقوال ناشی می شود که هر کدام با استنتاج صحیح از اصول عام القبول، به اثبات می رسد، و از این طریق مغالطهٔ جدلی عقل محض در استفاده از این اصول، که در غیر این صورت تا ابد پنهان می ماند، آشکار می گردد.

بنابراین، این آزمایش در حکم فصل الخطابی[۲] است که ضرورتاً باید خطایی را که در مفروضات عقل مستتر است، بر ما مکشوف سازد.[۳] ممکن نیست که از دو قضیهٔ متناقض، هر دو کاذب باشد، مگر آنکه آن مفهومی که در اساس آن هر دو قرار دارد خود

1.dogma 2. crucial experiment

۳. لذا من خواهان آنم که خوانندگان کتاب *نقد عقل*، این تعارضها را مخصوصاً مورد توجه قرار دهند، زیرا چنین به‌نظر می‌رسد که طبیعت خود، آن را برای آن ترتیب داده است تا جلوی بلندپروازی عقل را در ادعاهای گستاخانه‌اش بگیرد، و آن را به آزمودن خود وادار سازد. من خود مسئولیت صحت هر دلیلی را که در اثبات وضع و همچنین وضع مقابل آورده‌ام به عهده می گیرم و لذا متعهد می شوم حتمی بودن این تعارض اجتناب ناپذیر عقل را اثبات کنم. اگر این نمود عجیب، خواننده را برانگیزد تا برای آزمودن مفروضاتی که شالودهٔ آن است به عقب بازگردد، وی خود را ناچار خواهد دید که همراه با من در مبانی اولیه تمامی شناسایی حاصل از عقل محض، عمیقاً به تفحص پردازد. (کانت)

بالذات متناقض باشد. مثلاً این دو قضیه که: دایرهٔ چهارگوش گرد است و دایرهٔ چهارگوش گرد نیست، هر دو کاذب است. اولی که می گوید دایرهٔ مذکور گرد است کاذب است چون آن دایره چهارگوش است. اما اینکه گرد نیست، یعنی گوشه دارد نیز کاذب است، چون دایره است. زیرا نشانهٔ منطقی ممتنع بودن یك مفهوم، دقیقاً این است که با فرض آن، دو قضیهٔ متناقض [مبتنی بر آن]، هر دو کاذبه خواهد بود و چون میان آن دو، قضیهٔ ثالثی نمی‌توان تصور کرد، تصور هیچ امری مطلقاً از رهگذر آن مفهوم، ممکن نیست.

(۵۲ ج)

دو تعارض اول ـ که چون در آنها نظر به جمع یا تقسیم [امور] متجانس است، من آنها را تعارضهای ریاضی می‌نامم ـ هر دو براساس چنین مفهوم تناقض آمیزی بنا شده‌اند و هم از اینجا می‌توان تبیین کرد که چگونه در این هر دو، هم وضع و هم وضع مقابل، غلط است.

اگر من از اشیاءِ واقع در مکان و زمان سخن بگویم، از نفس‌الامر اشیاء سخن نگفته‌ام چون از آن هیچ نمی‌دانم، بلکه فقط از پدیدار اشیاء و به عبارت دیگر از تجربه بعنوان نحو خاصی از شناخت اشیاء که منحصراً به انسان عطا شده است سخن گفته‌ام. من نباید بگویم که آنچه من در مکان و زمان تصور می‌کنم، فی نفسه و جدا از این تصورات من، در مکان و زمان قرار دارد، زیرا در آن صورت با خود به تناقض برخاسته‌ام، چرا که مکان و زمان و نیز همهٔ پدیدارهایی که در آنهاست، اموری نیستند که فی نفسه و خارج از تمثلات من موجود باشند، بلکه‌خود صرفاً وجوهی از تمثل[1] اند، و گفتن اینکه صرف وجهی از تمثل، در خارج از تمثل ما نیز موجود است، تناقضی آشکار است. پس، متعلقهای حواس فقط در تجربه موجود است، و اگر آنها را جدا از تجربه یا مقدم بر آن، در نفس‌الامر موجود بدانیم، در حکم آن است که تجربه را جدا از تجربه یا مقدم بر آن، همچنان دارای واقعیت دانسته باشیم.

اگر من اندازهٔ مکانی و زمانی عالم را مورد سؤال قرار دهم، قول به عدم تناهی آن،

1. modes of representation

بالنسبه به همه مفاهیمی که دارم، همان قدر محال است که قول به تناهی آن. زیرا هیچ یك از این دو در تجربه نمی گنجد، چون نه مکان نامتناهی را می توان تجربه کرد و نه زمان نامتناهی سپری شده را، و نه می توان عالم را به صورت محدود به یك مکان خالی یا به یك زمان قبلی خالی به تجربه درآورد، اینها تصور محض است. این اندازهٔ عالم، به هر طریق که معین شود، می باید جدا از هر تجربه‌ای، در خود عالم قرار داشته باشد. اما این با مفهوم یك عالم محسوس، که صرفاً مجموعه‌ای است از پدیدارهایی که جایی برای وجود آنها و ارتباط آنها جز در تمثل، یعنی در تجربه، نیست، در تناقض است چرا که آن [عالم محسوس] یك شیء فی نفسه نیست، بلکه نفس آن بغیر از وجهی از تمثل نیست. نتیجه‌ای که از اینجا حاصل می شود این است که همانطور که مفهوم یك عالم محسوس، که وجود فی نفسه داشته باشد متناقض بالذات است، حل مشکل اندازهٔ آن نیز اعم از اینکه سعی در اثبات یا در نفی آن باشد، همواره غلط خواهد بود.

همین حکم در مورد تعارض دوم نیز که به انقسام پدیدارها مربوط است صادق است. زیرا این پدیدارها تمثلات محض اند و اجزاء نیز صرفاً در تمثل آنها و [بالنتیجه] در [عمل] تقسیم وجود دارد، و به‌عبارت دیگر، در تجربه ممکنی موجود است که آن اجزاء را به ما عرضه کرده است، و بنابراین، تقسیم فقط تا آنجا پیش می‌رود که تجربه می تواند رفت. فرض اینکه یك پدیدار، مثلاً پدیدار یك جسم، قبل از هر تجربه‌ای، همه اجزائی را که با هر گونه تجربه ممکنی بتوان بدانها رسید، در خود داشته باشد، به معنی آن است که به یك پدیدار محض، که فقط در تجربه می تواند وجود داشته باشد، قبل از تجربه، وجودی مستقل بدهیم و یا قائل شویم به اینکه تمثلات محض، پیش از آنکه در قوهٔ تمثل ظاهر شوند، موجودند، و این متناقض بالذات است، کما اینکه راه‌حلهای این مسأله، که [اساساً] غلط فهمیده شده، نیز چنین است، خواه مشعر بر آن باشد که اجسام، در نفس الامر، از اجزائی به تعداد نامتناهی ترکیب یافته یا از اجزائی بسیط به تعداد متناهی.

(۵۳)

فرضی که دستهٔ اول تعارضها (تعارضهای ریاضی) بر آن بنا شده بود از آن جهت باطل بود که امری ذاتاً متناقض (یعنی پدیداری که شیء فی نفسه باشد)، به‌صورت

امری قابل جمع[1] در یك مفهوم، تمثل یافته بود. اما در دسته دوم، یعنی در تعارضات دینامیکی، بطلان فرض، ناشی از آن است که امری قابل جمع، به صورت متناقض به تمثل آمده است. بالنتیجه در حالیکه در مورد اول، قضایای متقابل هر دو غلط می بود، در این مورد، هر دو دسته قضایایی که صرفاً در اثر سوءِفهم، مقابل یکدیگر واقع شده اند می توانند صحیح باشند.

ارتباط ریاضی، ضرورتاً مستلزم آن است که اموری که ارتباط می یابند (مفهوم اندازه) متجانس باشند، اما ارتباط دینامیکی به هیچ وجه مستلزم چنین تجانسی نیست. اگر مقدار شیءِ ممتد مورد نظر باشد، می باید هم میان خود اجزاء و هم میان اجزاء و کل آنها، تجانس وجود داشته باشد، وحال آنکه در ارتباط علت و معلول، تجانس، می تواند وجود داشته باشد، اما ضروری نیست، زیرا مفهوم علیت (که به‌واسطهٔ آن، امری در نتیجه وضع امر دیگری که بکلی مغایر با آن است وضع می شود) به هیچ روی چنین اقتضایی ندارد.

اگر اشیاء عالم محسوس را بجای نفس الامر اشیاء، و قوانین سابق الذکر طبیعت را به‌جای قوانین اشیاء در نفس الامر، بگیریم، ناگزیر دچار تناقض خواهیم شد. همان طور نیز اگر فاعل مختار را مثل سایر اشیاءصرف پدیدار بدانیم باز در تناقض خواهیم افتاد، زیرا امر واحدی را در معنای واحد، در خصوص شیء واحدی اثبات و در عین حال از آن سلب کرده ایم. لکن اگر ضرورت طبیعی[2] را منحصراً به پدیدارها نسبت دهیم و اختیار را صرفاً به نفس الامر اشیاء، در آن صورت با فرض یا قبول هر دو نوع علیت در زمان واحد، هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد، هر چند ممکن است تصور نوع اخیر علیت، مشکل یا محال باشد.

در عالم پدیدار، هر معلولی یك حادثه است، یعنی امری است که در زمان حادث می شود؛ این معلول به حکم یك قانون طبیعی کلی می باید مسبوق به‌ایجابی ناشی از علیت علت خود (حالتی از علت) باشد که معلول را بر حسب یك قانون ثابت به دنبال می آورد. اما این وجوب علت به حکم علیت نیز می باید امری باشد که واقع یا حادث شود؛ علت می باید شروع به فعلیت کرده باشد، والا تصور هیچ تعاقب زمانیی میان علت و معلول ممکن نخواهد بود و لازم می آید که معلول و نیز علیت علت همواره

---

1. compatible 2. natural necessity

موجود بوده باشد. پس ایجاب علت نسبت به فعل می باید در میان سایر پدیدارها روی داده باشد و همچنین می باید مانند معلول خود، حادثه‌ای باشد و به نوبهٔ خود باید علتی داشته باشد و همین طور...، و نتیجتاً وجوب علل فاعلی می باید مشروط به ضرورت طبیعی باشد. اما اگر بنا باشد که اختیار، خصوصیت برخی از علل پدیدارها باشد، در مقایسه با پدیدارها که امور حادث اند، می باید قوه‌ای باشد که آنها را به خودی خود (بالطبع)[۱] ابتداکند، به عبارت دیگر، باید خود علیّت علّت، احتیاجی به‌ابتدا نداشته باشد و بالنتیجه به هیچ مبدئی برای وجوب بخشیدن به ابتدای خود محتاج نباشد، لکن در آن صورت دیگر لازم نیست که علت در علیت خود، تابع تعینات زمانی حالت خود باشد، یعنی به هیچ‌وجه لازم نیست که پدیدار باشد و به عبارت دیگر می باید شیء فی نفسه محسوب شود، و حال آنکه معلولها را باید فقط پدیداردانست.[۲] اگر بتوان چنین تأثیری را از جانب وجودات فاهمه[۳] بر پدیدارها، بدون تناقض، به تصور در آورد، [در آن صورت]، ضرورت طبیعی با هر چه رابطهٔ علت و معلول در عالم محسوسات هست ملازم خواهد بود، اما اختیار را باید از آنِ علتی دانست که خود (با آنکه در بنیاد پدیدار قرار دارد) پدیدار نیست؛ می توان طبیعت و اختیار را بدون تناقض به شیء واحدی نسبت داد، اما به دو اعتبار مختلف، از یك سو به اعتبار آنکه پدیدار است و از سوی دیگر به اعتبار آنکه شیء فی نفسه است.

---

1. sponte

۲. تصور اختیار منحصراً در نسبت میان علت معقول و معلول پدیدار مورد پیدا می کند. بنابراین ما نمی توانیم ماده را، به لحاظ آنکه با فعالیت مداوم خود، مکان خود را پر می سازد متصف به اختیار بدانیم، اگرچه این فعالیت منبعث از یك مبدأ درونی است. همچنین ما نمی توانیم مفهومی از اختیار پیداکنیم که با موجودات محض فاهمه، مثلاً خدا، به اعتبار آنکه افعال او منبعث از غیر نیست، تناسب داشته باشد. زیرا فعل خداوند، هر چند تابع علل موجبهٔ خارجی نیست، از حکمت ازلی و طبیعت الهی او وجوب می پذیرد. تنها وقتی بنا باشد امری در اثر فعلی شروع شود و معلول با توالی زمانی ظاهر گردد، و بالنتیجه، فقط در عالم محسوسات (مثلاً در آغاز جهان) است که چنین مسأله‌ای مطرح می شود، خواه خود علیت علت را نیز ابتدایی باشد و خواه علت بتواند بدون آنکه علیتش، خود ابتدائی داشته باشد، معلول را ابتدا کند. در حالت اول، مفهوم این علیت، مفهومی از ضرورت طبیعی و در حالت دوم مفهومی از اختیار است. خواننده از اینجا بدین نکته پی خواهد برد که وقتی من در تبیین اختیار، آن را قوه‌ای می‌دانم که یك حادثه را صرفاً به طبع خود (spontaneously) ابتدا می کند، دقیقاً بر مفهومی انگشت نهاده‌ام که مشکل مابعدالطبیعه است. (کانت)

۳. مقصود، وجود نفس‌الامری اشیاء است که محسوس نیست و کانت آنها را ذوات معقول (noumena) نیز می نامد. (م. ف.)

ما در درون خویش قوه‌ای داریم که تنها با مبادی موجبهٔ سو بژکتیو خود[1]، که همان علل طبیعی افعال آن است، مرتبط نیست ـ که از این حیث قوه‌ای است از آن موجودی که خود از جملهٔ پدیدارهاست ـ بلکه علاوه بر آن مبادی ابژکتیوی[2] نیز دارد که صرفاً تصوراتند و به تبع وجوبی که بدین قوه می‌توانند بخشید با آن مرتبطند. از این ارتباط به باید[3] تعبیر می کنیم. نام این قوه عقل است و هرگاه ما موجودی (انسانی) را منحصراً از حیث این عقل که به نحو ابژکتیو وجوب می‌پذیرد در نظر بگیریم دیگر نمی‌توانیم او را یك موجود محسوس بدانیم؛ خاصیت مذکور، که خاصیت یك شیء فی نفسه است، امری است که ما نمی‌توانیم ممکن بودن آن را درك کنیم یعنی [نمی‌توانیم بفهمیم که] باید که خود وجود خارجی ندارد، چگونه به فعالیت خود وجوب خواهد بخشید و علت افعالی خواهد شد که معلول آنها پدیداری در عالم محسوسات باشد.[4] با وجود این،

1. subjectively determining grounds

۲. objective grounds. در اینجا کانت از دو دسته مبادی سو بژکتیو و ابژکتیو افعال سخن گفته است، در کتاب *نقد عقل محض* (۵۳۴ الف و ۵۶۲ ب)، قسم اول را با اوصاف «حسی»، ناشی از احساسات و عواطف، «ناشی از انگیزه‌های حسی» و «حیوانی» و قسم دوم را با اوصاف «اختیاری» و «غیرحیوانی» بیان کرده است. (م.ف.)

3. ought

۴. چون ممکن است این عبارت در نظر خوانندگان تا اندازه‌ای مبهم جلوه کند، مترجم فارسی کتاب، آوردن چند جمله‌ای از کتاب *نقد عقل محض* را برای مزید توضیح، مناسب دانست. کانت در بند سوم فصل سوم مبحث «تعارضات عقل محض» (۵۴۴ الف و۵۷۲ ب) چنین می نویسد:

«اما، با قبول این مطلب که هم معلولها پدیدارند و هم علت آنها، آیا لازم است علیت علت آنها منحصراً امری تجربی باشد؟ آیا، در همان حال که می باید هر معلولی در [قلمرو] پدیدار، با علت خود برطبق قواعد علیت تجربی، رابطه‌ای داشته باشد ممکن نیست که این علیت تجربی، بی آنکه کمترین خللی به رابطهٔ آن با علل طبیعی وارد آید، خود معلول علیتی باشد که تجربی نبوده بلکه معقول است؟ این علیت اخیر فعل علتی خواهد بود که در مقایسه با پدیدارها، امری است اصیل و بنابراین از حیث انتساب به این قوه [یعنی عقل]، پدیدار نیست بلکه معقول است؛ هر چند از آن جهت که حلقه‌ای از زنجیرهٔ طبیعت است می باید تماماً متعلق به عالم محسوسات محسوب شود.»

نیز در همین بند سوم در قسمت (۵۴۸ الف و ۵۷۶ ب)، کانت چنین می نویسد:

«این باید مبین فعل ممکنی است که نمی تواند مبنایی بجز یك مفهوم محض داشته باشد، و حال آنکه مبنای یك فعل طبیعی صرف، همواره باید یك پدیدار باشد. البته فعلی که این باید بر آن اعمال می شود، باید از نظر شرایط طبیعی، امر ممکنی باشد. با این حال، این شرایط هیچگونه سهمی در وجوب بخشیدن به خود اراده ندارند، بلکه فقط معلول و نتایج آن را در عالم پدیدار واجب می سازند. عوامل طبیعی یا انگیزه‌های

←

علیت عقل نسبت به معلولهای عالم حس، از آن لحاظ که مبادی ابژکتیوی که خود تصور رند، آن را ایجاب می کنند، اختیار محسوب می شود. زیرا در این حال، افعال آن نه تابع شرایط سوبژکتیو و نه تابع شرایط زمانی خواهد بود و لذا از آن قانون طبیعیی که بدین شرایط وجوب می بخشد نیز تبعیت نخواهد کرد چرا که مبادی عقل برای افعال، براساس اصول، به صورتی مستقل از تأثیر مقتضیات زمان و مکان، قواعدی کلی مقرر می دارند.

آنچه در اینجا آورده‌ام صرفاً در حکم مثال و برای آن است که مطلب قابل فهم شود، و لزوماً با مسألهٔ مورد بحث ما که می باید به کمك مفاهیم محض و جدا از خصوصیات مشهود در عالم واقع حل شود بستگی ندارد.

اکنون می توانم بدون تناقض بگویم که: همهٔ افعال موجودات ذی شعور، از آن لحاظ که پدیدار است (یعنی در تجربه‌ای ظاهر می شود) تابع ضرورت طبیعی است، اما همان افعال، صرفاً به اعتبار فاعل ذی شعور و قوه‌ای که در او برای عمل به مقتضای عقل محض وجود دارد، اختیاری است. زیرا لازمهٔ ضرورت طبیعی چیست؟ بیش از این نیست که هر حادثه‌ای در عالم محسوسات بر طبق قوانینی ثابت و با انتساب به علتی از عالم پدیدار، قابل تعین و ایجاب باشد و این در حالی است که آن شیء فی نفسه واقع در اساس امر و [نیز] علیت آن بر ما مجهول است. حال می گویم قانون طبیعت به قوت خود باقی است اعم از آنکه موجود ذی شعور بوسیلهٔ عقل و از طریق اختیار، علت معلولهای عالم محسوسات باشد و یا آنکه این معلولها را به اقتضای مبادی عقلی موجب نشده باشد. زیرا در حالت اول، فعل به اقتضای مبادیی حادث شده است که معلول آنها در [عالم] پدیدار همواره تابع قوانین ثابتی است، و در حالت دوم، فعل، که به

←

حسی که می خواهند مرا به خواستن وادارند، هر اندازه که باشند هرگز نمی توانند به باید منجر شوند، بلکه تنها به خواستی منتهی می شوند که، در حالیکه تا ضروری بودن فاصلهٔ بسیار دارد، همواره مشروط است، و آن بایدی که ازجانب عقل ابراز می شود، این خواست را با یك غایت و نهایتی مواجه می سازد و حتی بالاتر از آن، از آن جلوگیری می کند و یا آن را روا می‌سازد ... اینجا عقل از ترتیب اشیاء، بدان صورت که در عالم پدیدار مشاهده می شود تبعیت نمی کند، بلکه کاملاً به اقتضای طبع خود ترتیب خاصی به مقتضای تصورات، برای خود مرتب می سازد که اوضاع و احوال تجربی را با آن وفق می دهد و به موجب آن، ضروری بودن افعال را اعلام می دارد، حتی اگرچه آن افعال هرگز روی نداده باشد و شاید هرگز هم روی ندهد.»

(ترجمه فارسی از ترجمهٔ انگلیسی Norman Kemp Smith - م. ف)

اقتضای مبادیی عقلی حادث نشده، تابع قوانین تجربی حساسیت است، و در هر دو حال، ارتباط معلولها تابع قوانین ثابتی است، برای ضرورت طبیعی بیش از این هم نمی‌خواهیم و در واقع دربارهٔ آن بیش از این هم نمی‌دانیم. مع الوصف در حالت اول، عقل علت این قوانین طبیعی است و لذا مختار است، در حالت دوم، معلولها صرفاً به اقتضای قوانین طبیعی حساسیت حاصل می‌شوند، زیرا عقل را در آنها هیچ تأثیری نیست؛ لکن چنین نیست که خود عقل به ایجاب حساسیت وجوب پذیرد (که چنین امری محال است) و بنابراین در این حال نیز مختار است. پس، اختیار، معارض قانون طبیعی پدیدارها نیست، همانطور که قانون طبیعی نیز راه را بر اختیار عقل در استفادهٔ عملی ـ که با نفس الامر اشیاء به عنوان مبادی ایجاب[1] خود در ارتباط است ـ نمی‌بندد.

بدین‌وجه، اختیار عملی[2]، که علیت عقل در آن به اقتضای مبادی ایجابی ابژکتیو صورت می‌گیرد، محفوظ می‌ماند، بی‌آنکه به ضرورت طبیعی همان معلولها، به لحاظ پدیدار بودن آنها، کمترین خدشه‌ای وارد آید. ازهمین نکته نیز می‌توان در توضیح آنچه در خصوص اختیار استعلایی و سازگاری آن با ضرورت طبیعی (در فاعل واحد اما نه به اعتبار واحد) گفتیم استفاده کرد. زیرا مادام که این معنی مورد نظر باشد، در هر موجود، ابتدای هر فعلی که از علل ابژکتیو ناشی شده باشد، همواره، به اعتبار این مبادی ایجابی، یك **ابتدای اولی**[3] است، هر چند همین فعل در سلسلهٔ پدیدارها صرفاً یك **ابتدای تبعی**[4] است که می‌باید مسبوق به حالتی از علت موجبهٔ خود باشد و آن نیز می‌باید به نوبهٔ خود از علت سابق بی‌واسطهٔ دیگری وجوب پذیرفته باشد. پس ما می‌توانیم در موجودات عقلانی، یا در عموم موجوداتی که در آنها، علیت، از آن حیث که شیء فی نفسه‌اند، وجوب پیدا می‌کند، قوه‌ای تصور کنیم که با آن می‌توانند بدون آنکه به تناقضی با قوانین طبیعی منجر شوند، از خود یك سلسله حالات ابداع کنند. زیرا رابطهٔ فعل با مبادی ابژکتیو عقل، یك رابطهٔ زمانی نیست، آنچه به علیت وجوب می‌بخشد، زماناً بر فعل تقدم ندارد، چرا که این مبادی ایجاب، رابطهٔ اشیاء را با حواس ودر نتیجه با علل [متعلق به عالم] پدیدار نشان نمی‌دهند بلکه مشعرند بر علل موجبه‌ای که شیء فی نفسه‌اند و تابع شرایط زمانی نیستند. از این قرار، می‌توان فعل را به اعتبار

---

1. determining grounds 2. practical freedom 3. a first beginning
4. a subordinate beginning

علیت عقل، یك ابتدای اولی محسوب کرد و در عین حال آن را به اعتبار سلسلهٔ پدیدارها، صرفاً یك ابتدای تبعی دانست و می توان آن را، بدون فروافتادن در تناقض، به اعتبار اول فعلی اختیاری و به اعتبار دوم (از آن لحاظ که صرفاً پدیدار است) تابع ضرورت طبیعی دانست.

اما در خصوص تعارض چهارم باید گفت که آن را نیز می توانیم به همان طریق که در تعارض سوم مخالفت عقل را با خودش حل کردیم، رفع کنیم. زیرا تنها اگر علت در پدیدار[1] را از علت پدیدارها[2] به معنی شیء فی نفسه، تمیز دهیم، به آسانی می توانیم هر دو قضیه را دوشادوش یکدیگر صادق بدانیم، بدین معنی که در عالم محسوسات (به اقتضای قوانین عادی علیت) به هیچ وجه علتی پیدا نمی شود که وجود آن وجوب مطلق داشته باشد، و حال آنکه از سوی دیگر این عالم با واجب الوجودی که علت آن است (اما از سنخی دیگر است و به مقتضای قانونی دیگر)، ارتباط دارد؛ ناسازگاری این دو قضیه، منحصراً ناشی از این سوءِفهم است که ما آنچه را که صرفاً برای پدیدارها معتبر است به اشیاء فی نفسه [نیز] سرایت می دهیم و به طور کلی این دو را در یك مفهوم خلط می کنیم.

(۵۴)

این است طرح و حل کامل آن تعارضی که عقل با اعمال اصول خود در عالم محسوسات، بدان دچار می آید. حتی صرف طرح آن خود، خدمت قابل توجهی در راه شناخت عقل آدمی محسوب می شود، ولو آنکه راه حل این تعارض خواننده را هنوز کاملاً قانع نساخته باشد و او هنوز مجبور باشد با یك توهم طبیعی، که قبلاً همواره آنرا درست می پنداشته و توهم بودن آن، فقط به تازگی به او نموده شده، در نبرد باشد. زیرا این امر یك نتیجهٔ حتمی در پی دارد و آن این است که چون مادام که متعلقات عالم حس بجای نفس الامر اشیاء گرفته شود و نه آنچه واقعاً هست، یعنی نه صرف پدیدار، رهایی از این تعارضی که عقل با خود دارد بکلی محال است، خواننده ناگزیر خواهد بود که یك بار دیگر استنتاج همهٔ شناخت ماتقدم ما و امتحان استنتاجی را که من به دست داده‌ام، برعهده گیرد تا بتواند در این باره رأیی اتخاذ کند. فعلاً مرا بیش از این توقعی

1. the cause in appearance 2. the cause of appearances

نیست، چرا که اگر وی در طی این عمل خود را عمیقاً در ماهیت عقل محض به تفکر وادارد، با مفاهیمی که حل این تعارض فقط با آنها ممکن است، آشنا خواهد شد؛ بدون این آشنایی من حتی از خواننده‌ای که نهایت توجه را مبذول دارد نیز نمی‌توانم انتظار موافقت کامل داشته باشم.

۳) تصور مربوط به خدا

(ص ۵۷۱ به بعد کتاب *نقد عقل*)[1]

(۵۵)

سومین تصور استعلایی، ایده‌آل عقل محض[2] است که فراهم آورندهٔ مادهٔ مهمترین مورد استعمال عقل است، کاربردی که اگر صرفاً جنبهٔ نظری پیدا کند، افراط آمیز (متعالی) و بالنتیجه جدلی خواهد بود. در اینجا، عقل، برخلاف تصورهای مربوط به

---

۱. ۵۷۱ الف و ۵۹۹ ب از قسمت «ایده‌آل استعلایی».

۲. the ideal of pure reason. مراد کانت از ایده‌آل عقل محض موجودی ذهنی است که از تفرد و تشخص ایده در عقل محض حاصل شده باشد. مطابق نظر کانت، اگر بخواهیم مفاهیم ذهنی را از لحاظ درجهٔ واقعیت عینی دسته‌بندی کنیم، بیشترین سهم نصیب مفاهیم محض فاهمه می‌شود وقتی که جنبهٔ انضمامی (in concreto) داشته باشند، پس از آن نوبت مقولات است، که به‌عنوان مقولات فاقد جنبهٔ انضمامی هستند، سپس نوبت تصورات (ideas) است که اصولاً نمی‌توان در عالم پدیدار بدانها واقعیت انضمامی و عینی بخشید و اما ایده‌آل عقل محض در این سلسله، حتی بیش از تصورات، از واقعیت عینی بدور است. ایده‌آل، موجود ذهنی تعین یافته‌ای است که تعین خود را از ایده (تصور) کسب کرده، نه از مفاهیم فاهمه. ایده‌آل عقل محض، چنانکه ذهن آن را تصور می‌کند، فردی است که بالاترین درجهٔ کمال را در نوع خود حائز است. تصور چنین موجودی، تصور خداست و به این دلیل است که کانت در بحث از ایدهٔ مربوط به خدا از ایده‌آل عقل محض سخن به میان می‌آورد که مبدأ اعلای همهٔ موجودات است و همهٔ ممکنات، در امکان خود از او مستفیضند و اختلاف آنها در کمال، ناشی از اختلاف آنها در دور و نزدیکی به این موجود است. با این همه، کانت پی‌درپی متذکر می‌شود که ایده‌آل عقل محض، واقعیت عینی ندارد و یکی از جلوه‌های بلند پروازی عقل محض از حیطهٔ تجربه و عالم پدیدار است و صرفاً خیالی است (a mere fiction) که مجمع و منشأ همه تصورات ما محسوب می‌شود. به دنبال طرح این مفهوم، کانت دلایل مختلف مربوط به اثبات خدا را یکایک پیش می‌کشد و سعی می‌کند بنا به موازین خود ثابت کند که هیچ‌یك از آنها وافی به مقصود نیست و بنابراین اثبات خدا به‌وسیلهٔ عقل نظری ممکن نیست. رجوع شود به: ۵۶۸ـ۵۷۱ الف و ۵۹۶ـ۵۹۹ ب کتاب نقد عقل. (م. ف.)

نفس و جهان، از تجربه آغاز نمی کند و چنان نیست که در سلسلهٔ مبادی خود، متدرجاً در جستجوی تمامیت مطلقی، به فرض امکان، برای آن مبادی، بالاتر رود و خود را در این جستجو گمراه سازد، در اینجا، عقل، برخلاف، این سلسله را یکسره ازهم می گسلد و از مفاهیمی که مقوم تمامیت مطلق یك شیء، در حالت کلی است آغاز به نزول می کند و به‌وسیلهٔ تصور موجودی که نخستین[1] و کاملترین است، امکان و نیز واقعیت همهٔ اشیاء دیگر را تعیین می کند. بدین وجه، صرف فرض موجودی که هر چند خود در سلسله تجربه‌ها قرار ندارد، [با این حال] به سود تجربه و برای آنکه ارتباط، نظم و وحدت آن قابل درك شود، تعقل می شود، یعنی همان تصور در اینجا در مقایسه با موارد قبل[2]، با سهولت بیشتری از مفاهیم فاهمه قابل تشخیص است. لذا در اینجا آن توهم جدلی را که منشأ آن، شرایط ذهنی فکر خود را شرایط عینی اشیاء فی نفسه گرفتن و فرضیه‌ای[3] را که برای اقناع عقل ما لازم آمده، رأی جازم[4] پنداشتن است به آسانی می توان آشکار ساخت، و بنابراین من در خصوص دعاوی خداشناسی استعلایی، سخن تازه‌ای برای گفتن ندارم، چرا که آنچه در این باره در کتاب *نقد عقل* آمده به آسانی مفهوم و واضح و قاطع است.

(۵۶)
ملاحظه‌ای کلی درباب تصورهای استعلایی

اشیایی که به‌وسیلهٔ تجربه بر ما معلوم می‌شوند از بسیاری جهات غیر قابل درکندو بسیاری از مسائلی که در اثر قانون طبیعت بدانها پی می بریم، وقتی از حد معینی بالاتر می روند، با آنکه هنوز منطبق بر آن قوانینند، ابداً قابل حل نیستند، از قبیل این مسأله که جاذبه متقابلی که میان اجسام مادی وجود دارد از کجا حاصل شده است. اما اگر بکلی از طبیعت خارج شویم یا در مسیر ارتباطات طبیعت، پای از هر گونه تجربهٔ ممکنی فراتر نهیم و خود را در تصورات محض مستغرق سازیم، در آن صورت دیگر نمی توانیم بگوییم که اشیاء برای ما قابل درك نیست و طبیعت ما را با مشکلات لاینحل روبرو

---

1. original being

۲. اشاره به تصورهای مربوط به نفس و جهان است. (م.ف)

3. hypothesis 4. dogma

ساخته است، زیرا در آنجا ما هرگز نه با طبیعت و نه با اشیاء معلوم، بلکه صرفاً با مفاهیمی مواجه هستیم که منشأ آنها منحصراً در عقل ماست و با موجوداتی ذهنی سروکار داریم که باید همهٔ مشکلات ناشی از مفهوم آنها قابل حل باشد، چرا که عقل یقیناً می‌تواند و می‌باید بتواند از عهدهٔ تبیین کامل طرز عمل خود برآید.[۱] از آنجا که تصورهای مربوط به نفس و جهان و خدا، جز مفاهیم عقلی محضی که به هیچ تجربه‌ای در نمی‌آید، نیست، مسائلی که عقل در خصوص آنها برای ما مطرح می‌کند، مسائلی است که نه از طریق اشیاء، بلکه صرفاً به‌واسطهٔ قواعدی که عقل برای اقناع خود دارد حاصل شده است و لذا باید همهٔ آن مسائل به نحو رضایت بخشی قابل حل باشد. این مقصود از این طریق حاصل می‌شود که ثابت کنیم آن تصورات اصولی هستند که در کاربرد فاهمهٔ ما، تلائم و تمامیت و وحدت تألیفی کامل ایجاد می‌کنند و بالنتیجه اعتبار آنها منحصر به تجربه است، اما منحصر به **کل** تجربه. هر چند [تحقق] یك کل مطلق از تجربه، امری ناممکن است، اما فقط با تصور کل یك معرفت براساس اصول کلی آن است که می‌توان برای آن نوع خاصی از وحدت به‌وجود آورد، یعنی نظامی ایجاد کرد که اگر نباشد تجربهٔ ما مجموعهٔ نامنسجمی بیش نیست و برای نیل به غایت نهایی (که خود همواره نظام [حاکم] بر همهٔ غایات است و بس) وافی نخواهد بود، و مراد من در اینجا، نه فقط کاربرد عملی عقل، بلکه غایت اعلای کاربرد نظری آن نیز هست.

بنابراین تصورات استعلایی مبین این است که مقصود از عقل، مخصوصاً این بوده که مبدأ وحدت سیستماتیك کاربرد فاهمه باشد. اما اگر این وحدت را، که به نحوهٔ

---

۱. لذاست که آقای پلاتنر* در کتاب *کلمات قصار* (*Aphorisms*) خود (بندهای ۷۲۸ و ۷۲۹) با قطعیت می‌گوید: «اگر عقل معیار باشد ممکن نیست مفهومی پیدا شود که عقل آدمی نتواند آن را درك کند... غیرقابل درك بودن، فقط در عالم واقع [و نه در عقل] مورد دارد. این نامفهوم بودن، ناشی از عدم کفایت صورتهای ذهنی مکتسب از خارج است». بنابراین، فقط تناقض آمیز بنظر می‌رسد والا به هیچ وجه عجیب نیست اگر بگوییم که بسیاری از آنچه در طبیعت است (مثلاً قوهٔ توالد و تناسل) برای ما غیرقابل درك است، لکن اگر بالاتر رویم و حتی از طبیعت نیز فراتر رویم، دوباره همه چیز برای ما قابل درك خواهد شد، زیرا در آن حال، ما یکسره همه اشیایی را که بر ما معلوم تواند شد ترك می‌کنیم و خود را صرفاً با تصورات (ideas) مشغول می‌سازیم و در اینجا بخوبی می‌توانیم قانونی را که عقل از رهگذر آن تصورات به فاهمه تجویز می‌کند تا آن را در تجربه بکار گیرد، درك کنیم، زیرا که آن محصول خود عقل است. (کانت)

* ارنست پلاتنر ۱۷۴۴ـ۱۸۱۸ (Ernst Platner) مؤلف کتاب دوجلدی *کلمات قصار فلسفی* که از سال ۱۷۷۶ تا ۱۷۸۲ در لایپزیك به طبع رسیده است. (م.ا.)

شناسایی تعلق دارد چنان به حساب آوریم که گویی وحدت ذاتی متعلق شناسایی است و اگر آن را که در حقیقت **نظام‌بخش**[1] است، **قوام‌بخش**[2] انگاریم و معتقد شویم که می‌توانیم با این تصورها، شناسایی خود را، به نحو متعالی، از هر تجربهٔ ممکنی فراتر بریم ـ و حال آنکه تنها فایدهٔ آن وحدت این است که تجربه را، تا حد امکان، در درون خود آن به تمامیت نزدیك کند یعنی، پیشرفت تجربه را با هیچ چیزی که نتواند تجربی باشد محدود نسازد ـ این همه، نشانهٔ آن است که در داوری دربارهٔ مقاصد خاصی که از عقل و اصول آن منظور نظر بوده، دچار سوءِفهم شده‌ایم و حکایت از جدلی می‌کند که بخشی از آن استفاده از عقل را در تجربه، دچار اختلال می‌سازد و بخش دیگر، عقل را با خود به‌ستیز وامی‌دارد.

1. regulative 2. constitutive

خاتمه و نتیجه
دربارهٔ تعیین مرزهای[1] عقل محض

(۵۷)

بعد از دلایل بسیار روشنی که تاکنون عرضه کرده‌ایم نامعقول خواهد بود اگر امیدوار باشیم امری را، بیش از آنچه از تجربهٔ ممکن دربارهٔ آن حاصل می‌شود بشناسیم و یا مدعی شویم که دربارهٔ امری که فرض بر آن است که متعلق تجربهٔ ممکن نیست، کمترین شناختی دربارهٔ تعین ماهیت او چنانکه فی‌نفسه هست داریم. زیرا چگونه می‌توان به چنین تعینی پی برد، و حال آنکه زمان و مکان و همهٔ مفاهیم فاهمه، و حتی، بیش از آنها، مفاهیم حاصل از شهود تجربی یا حاصل از ادراك در عالم محسوسات را جز ممکن ساختن تجربه، فایده‌ای نیست و نتواند بود و اگر این شرط را، حتی از مفاهیم محض فاهمه، برداریم به یکباره دیگر نه چیزی را متعین توانند ساخت و نه هرگز معنایی خواهند داشت.

اما، از سوی دیگر، نامعقولتر از آن، این است که به [وجود] هیچ شیء فی‌نفسه‌ای قائل نشویم، یا تجربهٔ خود را تنها راه ممکن شناخت اشیاء، و شهود خود را در مکان و زمان تنها شهود ممکن، و فاهمه استدلالی[2] خود را نمونهٔ کامل همهٔ فاهمه‌های ممکن بینگاریم و لذا مبادی امکان تجربه را شرایط کلی اشیاء فی‌نفسه بدانیم.

---

1. boundaries 2. discursive understanding

اگر منتقدی تیزبین، مرزهای عقل را، حتی از لحاظ کاربرد تجربی آن، مراقبت نکند و به ادعاهای آن خاتمه ندهد در آن صورت، اصول ما، که استفادهٔ از عقل را در دایرهٔ تجربه‌های ممکن محدود می‌سازند، می‌توانند خود از این طریق، متعالی شوند و حدود عقل ما را حدود اشیاء فی نفسه قلمداد کنند؛ که نمونهٔ آن، محاورات هیوم[1] است. شکاکیت، نخست، از درون خود مابعدالطبیعه و از جدل بی‌ضابطهٔ آن سر برآورد. شکاکان، در ابتدا شاید به حمایت از استعمال عقل در تجربه، فقط معتقد بودند که هرچه از تجربه فراتر رود پوچ و دروغین است، اما به‌تدریج وقتی معلوم شد که همان اصول ماتقدم که در تجربه بکار می‌رود ما را ناآگاهانه و به‌نحوی کاملاً موجه، به جایی کشانده‌اند که از دسترس تجربه خارج است، حتی در اصول تجربه هم، آغاز به تشکیك کردند. این تشکیك در اصول تجربه، هیچ خطری ندارد زیرا عقل مشترك همواره حقوق خود را در تجربه استیفا خواهد کرد، لکن در علم از آن جهت که نمی‌تواند معین کند به عقل تا چه حد باید اعتماد کرد و چرا فقط تا بدان حد و نه بیش از آن، آشفتگی غریبی پدید آمد. تنها وقتی می‌توانیم این آشفتگی را برطرف سازیم و از بازگشت دوبارهٔ آن جلوگیری کنیم که مرزهای استفاده از عقل خویش را، براساس اصول، صورتاً معین سازیم.

اینکه ما نمی‌توانیم فراتر از هر تجربهٔ ممکنی، از کنه ذات اشیاء، مفهوم معینی به‌دست دهیم سخن درستی است. اما این آزادی را [نیز] نداریم که یکسره از تحقیق دربارهٔ آن دست برداریم، چراکه تجربه، هرگز عقل را به‌طور کامل ارضا نمی‌کند و در پاسخ به مسائل، همواره ما را به عقب و عقب‌تر احاله می‌دهد و [سرانجام نیز] ما را در حل کامل آن مسائل ناکام می‌گذارد؛ جدل عقل محض، که دقیقاً به همین علت، مبنای ذهنی محکمی یافته است، برای نشان دادن این نکته بر همگان، کافی است. آنجا که مسألهٔ ماهیت نفس مطرح است، کیست که توانسته باشد مطلب را به روشنی درك کند و به این اعتقاد رسیده باشد که پدیدارهای نفسانی را با اصالت ماده نمی‌توان تبیین کرد و نپرسد که نفس، به حقیقت، چیست، و اگر چنین است که از هیچ مفهوم تجربی، پاسخ کافی عاید نمی‌شود، کیست که دست کم، فقط به همین جهت، یك مفهوم عقلانی (یك

---

۱. اشاره به کتاب *محاورات مربوط به دین طبیعی*، تألیف هیوم به سال ۱۷۷۹، که ترجمهٔ آلمانی آن به سال ۱۷۸۱ در لایپزیك انتشار یافت. (م. ا.)

موجود بسیط غیرمادی) فرض نکند، هرچند در اثبات واقعیت عینی آن درماند؟ کیست که در شناخت جهان، در همه مسائل مربوط به اندازه و عمر عالم، و اختیار یا ضرورت طبیعی، صرفاً با شناخت تجربی قانع شود، چراکه این رشته را هرچه بیشتر دنبال کنیم، هر پاسخی که برحسب قوانین بنیادی تجربه داده شود، همواره خود مولد سؤال تازه‌ای می شود که نیازمند پاسخی دیگر است و این به‌وضوح، نشان می‌دهد که هیچ یك از انواع تبیینهای فیزیکی برای ارضاءِ عقل کافی نیست. بالاخره کیست نداند که محال است بتوان به ممکن بودن[1] و تعلق تام به غیرداشتن هرآنچه منحصراً برحسب اصول تجربه به ذهن می‌رسد یا به فرض درمی‌آید، اکتفا کرد و آنگاه به رغم اینکه اورا این همه ازگم شدن در تصورهای متعالی برحذر داشته‌اند خود را ناگزیر نبیند که آرامش و خرسندی را، فراتر از همهٔ مفاهیمی که با تجربه قابل توجیه است، در مفهوم موجودی جستجو کند که تصور آن، از آن جهت که حاکی از یك موجود فاهمه‌ای محض است، به خودی‌خود چنان است که ممکن بودن آن قابل تعقل، و درعین حال قابل انکار نیز، نیست، اما بدون این تصور هم عقل تا ابد ناخرسند خواهد ماند؟

مرز[2] (در موجودات ممتد) همواره مستلزم فضایی است خارج از یك مکان معین و محیط بر آن، [امّا] حد[3] به چنین چیزی محتاج نیست، بلکه منحصراً یك سلب[4] است که بر یك کمیت، از آن حیث که فاقد تمامیت مطلق است عارض می شود. می توان گفت که عقل ما نیز در پیرامون خود، فضایی برای شناخت نفس‌الامر اشیاء مشاهده می کند، هرچند هرگز قادر به داشتن مفاهیم معینی از آنها نیست و منحصراً در تجربه محدود است.

مادام که شناخت عقلی به‌صورت متجانس باشد، برای آن هیچ مرزمعینی نمی توان تصور کرد. عقل آدمی در ریاضیات و علوم طبیعی حد را می پذیرد اما مرز را نمی پذیرد، یعنی می‌پذیرد که در خارج از آن چیزی قرار دارد که بدان هرگز نتوان رسید، اما قبول نمی کند که گسترش درونی خود او بالاخره در جایی تمام خواهد شد. در ریاضیات، عرصهٔ توسعهٔ بینش و امکان ابداعات تازه، نامتناهی است، کشف خواص و نیروها و قوانین جدید طبیعت نیز، از طریق تجربهٔ مداوم و وحدت بخشیدن بدان تجربه باعقل، همین‌طور است. اما در اینجا، ما به هیچ‌وجه نباید از تشخیص حد غفلت کنیم، زیرا

1. contingency 2. boundary 3. limit 4. negation

ریاضیات منحصراً بر پدیدارها اعمال می‌شود و اموری از قبیل مفاهیم مابعدالطبیعه و اخلاق، که ممکن نیست متعلق شهود حسی واقع شود، بکلی از قلمرو آن بیرون می‌ماند؛ ریاضیات هرگز بدین امور منتهی نخواهد شد و البته بدان احتیاجی هم ندارد. بنابراین، هیچ نزدیکی و پیشرفت مستمری بجانب این علوم [مابعدالطبیعه و اخلاق] وجود ندارد و هیچ گونه نقطهٔ تلاقی یا فصل مشترکی در کار نیست. در علوم طبیعی، کنه اشیاء، یعنی آنچه پدیدار نیست اما در تبیین پدیدارها به‌عنوان مبدأ نهایی مورد استفاده واقع می‌شود، هرگز بر ما مکشوف نخواهد شد؛ البته دانشمندان علوم طبیعی نیز در تبیینهای فیزیکی خود بدان نیازی ندارند؛ حتی اگر چنین چیزی از جای دیگری (مثلاً به‌صورت تأثیر موجودات غیرمادی) نیز بدانان عرضه شود، می‌باید آن را رد کنند و در پیشبرد تبیینهای خود بکار نگیرند، و همواره تبیینهای خود را بر آنچه به‌عنوان متعلق حواس، به تجربه تعلق دارد و می‌توان آن را طبق قوانین تجربه با ادراکات واقعی مرتبط ساخت، استوار سازند.

اما مابعدالطبیعه، در پژوهشهای جدلی عقلی محض (که ما نه به گزاف و عبث، بلکه به اقتضای ماهیت خود عقل بدان کشیده شده‌ایم) ما را به جانب مرزها[1] راهنمایی می‌کند؛ و تصورهای استعلایی، از آنجا که ما را هرگز با آنها دادوستدی نیست و نیز از آنجا که نمی‌توان بدانها تحقق خارجی بخشید، فایده‌شان این است که نه‌تنها مرزهای

۱. خلاصهٔ سخن کانت در تفکیك معانی مرز (boundary) وحد (limit) این است که مفهوم مرز دلالت دارد بر رسیدن شیء به نهایتی و تصدیق وجود امری در وراء آن نهایت، و حال آنکه در مفهوم حد، تنها از تمامیت مطلق دور بودن و هنوز برای امتداد و توسعه جا داشتن، مندرج است. کانت پس از این تفکیك می‌گوید ریاضیات و علوم طبیعی ما را هرگز با مرز عقل آشنا نمی‌سازند، چون ماهیت این علوم، فی نفسه، هرگز از رسیدن به نهایتی خبر نمی‌دهد و در این علوم عرصهٔ کشف و توسعه نامحدود است. اما مابعدالطبیعه صریحاً مبین این معناست که ریاضیات و فیزیك و به‌طورکلی، تجربه، محدود است و در ورای اموری که به تجربه درمی‌آید، یعنی در ورای عالم پدیدار، حقایقی هست که از دسترس تجربه دور است (ذوات معقول) و نیز در تجربه، سلسلهٔ امور مشروط هرگز به پایان نمی‌رسد (حد) و حال آنکه عقل خواهان رسیدن به امری نامشروط است که بدین سلسله تمامیت بخشد (مرز)، عقل همواره سؤالاتی دارد که ره به بی نهایت می‌برد و تجربه قادر به پاسخ آنها نیست. اینجاست که مابعدالطبیعه از رهگذر درك محدود بودن تجربه، وجود اموری در خارج از حیطهٔ تجربه و پدیدار را تصدیق می‌کند (اشیاء نفس‌الامری) و به مرز عقل پی می‌برد و آن مرز را تعیین می‌کند. در ورای این مرز، عقل به موجوداتی قائل می‌شود که کانت آنها را صرف تصور (idea) می‌داند. عقل برای یافتن پاسخ پرسشهایی که تجربه از جواب آنها عاجز است، به این تصورات متوسل می‌شود. (م. ف.)

استفاده از عقل محض را واقعاً نشان می‌دهند، بلکه علاوه‌بر آن راه تعیین آن مرزها را نیز می‌نمایانند و این همان غایت و فایده‌ای است که بر این استعداد طبیعی عقل ما [یعنی بر جدل عقل محض] مترتب است، استعدادی که مابعدالطبیعه فرزند دُردانهٔ اوست و تکون آن را، همچون هر تکوّن دیگری در عالم، نباید به تصادف، بلکه باید به نطفهٔ اولیه‌ای نسبت داد که از سر حکمت به قصد تحقق غایاتی بزرگ، ترتیب یافته است. زیرا خطوط اصلی مابعدالطبیعه، شاید بیش از هر علم دیگری، توسط خود طبیعت، در ما نهاده شده است و نمی‌توان آن را نتیجهٔ یك گزینش اتفاقی و یا یك گسترش تصادفی دانست که در ضمن توسعهٔ تجربه (که مابعدالطبیعه بکلی از آن جداست) حاصل شده باشد.

این همه مفاهیم و قوانین فاهمه، که عقل را در موارد استعمال تجربی و در داخل عالم محسوسات، کفایت می‌کنند، خود آن را به هیچ روی ارضاء نمی‌کنند، زیرا مسائلی که تکرار آنها پایانی ندارد، عقل را در نیل به یك راه حل کامل، بکلی ناامید ساخته است. این مسائل، همان تصورات استعلایی اند که چشم به چنین راه حل کاملی دوخته‌اند. اما عقل به‌وضوح می‌بیند که نه عالم محسوسات این حل کامل را در بر داردو نه آن همه مفاهیمی که فقط به کار فهم عالم محسوسات می‌آید که عبارتند از: مکان و زمان و هرآنچه تحت عنوان مفاهیم محض فاهمه، ذکر کرده‌ایم. عالم محسوسات هیچ نیست مگر سلسله‌ای از پدیدارهایی که مطابق قوانین کلی با یکدیگر ارتباط یافته‌اند، و بنابراین، بنفسه ثبوت ندارد، ودرواقع شیء فی نفسه نیست و لذا بالضروره به امری که مبنا و اساس این پدیدارها را در خود دارد راجع می‌شود، یعنی حکایت ازموجوداتی می‌کند که آنها را نه صرفاً به‌عنوان پدیدار، بلکه به‌عنوان شیء فی‌نفسه می‌توان شناخت. تنها در شناخت این [موجودات] است که عقل می‌تواند امیدوار باشد نیاز خود را ـ که همانا رسیدن به کمال و تمامیت، در فرا رفتن از امر مشروط به شرایط آن است ـ برآورده ببیند.

پیش از این (در بندهای ۳۳ و ۳۴) حدود عقل را درخصوص هر شناختی از موجودات عقلانی محض، ذکر کرده‌ایم، لکن، چون تصورات استعلایی بازهم توجه به این حدود را ایجاب کرده و ما را به جایی سوق داده است که گویی فصل مشترکی است میان فضای پر (تجربه) و فضای خالی (ذوات معقول، که از آنها هیچ نمی‌دانیم)

می‌توانیم علاوه [بر حدود]، مرزهای عقل محض را نیز تعیین کنیم، زیرا در همهٔ مرزها امری اثباتی نیز وجود دارد (مثلاً، سطح مرز فضای جسمانی است اما خود نیز یك فضایی است؛ خط، فضایی است که مرز سطح است، نقطه مرز خط است و با این حال خود مکانی است در فضا)؛ و حال آنکه در حدود جز نفی و سلب هیچ نیست. حدودی که در بندهای مذکور بدانها اشاره کرده‌ایم دیگر کافی نیست، چراکه دریافته‌ایم در ورای آنها امری هست (با آنکه هرگز آن را چنانکه فی نفسه هست نخواهیم شناخت). چون اکنون این سؤال پیش می‌آید که عقل ما در ایجاد ارتباط میان آنچه می‌شناسیم و آنچه نمی‌شناسیم و هرگز نخواهیم شناخت، چگونه عمل می‌کند؟ در اینجا یك ارتباط واقعی میان آنچه معلوم است و آنچه بکلی نامعلوم (که همواره نیز چنین خواهد بود) وجود دارد، و حتی اگر بنا نباشد که آن نامعلوم ذره‌ای شناخته شود ــ که حقیقتاً هم امیدی بدان نیست ــ مفهوم این ارتباط باید چنان باشد که بتوان آن را معین ساخت و توضیح داد.[1]

بنابراین ما ناچار باید یك موجود غیرمادی، یك عالم عقلانی و یك موجود برتر از همهٔ موجودات (که جملگی صرفاً «ذات معقول»، نوُمِن، اند) تصور کنیم، زیرا که فقط در اینها که امور فی نفسه‌اند، عقل می‌تواند بدان تمامیت و خرسندی، که هرگز در استنتاج پدیدارها ازمبادی متجانس با آنها، امید آن نمی‌رود، نائل آید، و نیز بدین علت که پدیدارها، ما را واقعاً به امری مغایر با خود (و بکلی نامتجانس با خود) ارجاع می‌دهند، از آن رو که همواره مستلزم یك شیء فی نفسه و بالنتیجه یادآور آنند؛ خواه شناخت بیشتر آن ممکن باشد و خواه نباشد.

باتوجه به اینکه ما هرگز نمی‌توانیم این موجودات عقلانی را، بدانگونه که در نفس‌الامر هستند، یعنی به‌صورت متعین، بشناسیم و با این حال ناچاریم چنین موجوداتی را در ارتباط با عالم محسوسات مفروض بگیریم و آنها را به‌وسیله عقل با این عالم مرتبط سازیم، لااقل می‌توانیم این ارتباط را با مفاهیمی که مشعر بر رابطهٔ

---

۱. برای درك مقصود کانت، بار دیگر توجه به تفاوت میان معنی مرز و حد ضروری است. وقتی تنها با مفهوم حد مواجه باشیم، چون به وجود امری وراء شیء محدود نظر نداریم، لاجرم، ارتباط میان امر محدود وماوراء آن نیز مطرح نیست، اما وقتی از رهگذر تصورهای استعلایی، مفهوم مرز میان عالم تجربه و عالمی ورای آن معنی پیدا می‌کند، در این حال مسالهٔ ارتباط میان این دو عالم شناخته و ناشناخته، در این مرز، به‌صورت یك مسألهٔ واقعی درمی‌آید (چرا که خود مرز به دلیل آنکه برخلاف حد صرفاً سلبی نیست، نوعی واقعیت دارد). کانت در اینجا در پی توضیح این ارتباط است. (م. ف.)

آنها با عالم محسوسات است به تصور درآوریم. زیرا اگر یك موجود عقلانی را فقط با مفاهیم محض فاهمه به تصور درآوریم، واقعاً هیچ چیز معینی را تصور نکرده‌ایم و مفهوم ما فاقد معنی است، [از سوی دیگر] اگر آن را با مفاهیمی که از عالم محسوسات به عاریت گرفته شده تصور کنیم، دیگر یك موجود عقلانی نیست، بلکه همچون یکی از پدیدارهاست و به عالم محسوسات تعلق دارد. به‌عنوان مثال، مفهوم وجود برین را مورد توجه قرار می‌دهیم.

مفهوم دئیسم یا اعتقاد به وجود خدا[1] یك مفهوم بکلی محض عقلی است، اما تنها معرف چیزی است که شامل کل واقعیت می‌شود بی آنکه بتواند هیچ واقعیت واحدی را متعین سازد، زیرا این امر مستلزم آن است که نمونهٔ مورد نظر ازعالم محسوسات عاریت گرفته شود که در آن صورت ما باز هم با یك متعلق حواس سروکار خواهیم داشت و نه با امری بکلی نامتجانس که ممکن نباشد متعلق حواس واقع شود. زیرا، به‌عنوان مثال، فرض کنیم که من خواسته باشم بدان [مفهوم] فاهمه‌ای نسبت دهم، تنها مفهومی که من از فاهمه دارم، همان است که خود دارم، یعنی فاهمه‌ای که می‌باید شهودهایی را از رهگذر حواس دریافت کند و خود، کارش این باشد که آنها را تحت قواعد وحدت خودآگاهی[2] درآورد. لکن در آن صورت، اجزاء مفهومی که من دارم، همچنان به عالم پدیدار تعلق خواهد داشت و حال آنکه همین ناکافی بودن پدیدارها بود که مرا وادار ساخت تا در ورای آنها، به سراغ مفهوم موجودی روم که به پدیدارها وابسته نبوده و یا پدیدارها شرط تعین آن نباشند. حال اگر من فاهمه را از حساسیت جدا کنم تا یك فاهمهٔ محض داشته باشم، آنچه باقی می‌ماند صرفاً صورت ذهن است بدون آنکه شهودی داشته باشد، و با آن، به‌تنهایی، هیچ امر متعین و بالنتیجه هیچ چیزرا نمی‌توان شناخت. برای نیل بدین مقصود، من می‌باید نوع دیگری از فاهمه را، که بتواند اشیاء را به شهود آورد، تصور کنم، اما از چنین فاهمه‌ای کمترین تصوری نمی‌توانم داشته باشم، زیرا فاهمهٔ آدمی استدلالی[3] است و تنها از رهگذر مفاهیم کلی

---

۱. the deistic concept، دئیسم deism به معنی اعتقاد به وجود خداست بدون التزام به وحی، که به آن دین طبیعی (natural religion) نیز گفته می‌شود. (م. ف.)

2. rules of the unity of consciousness

۳. discursive، باید توجه داشت که کانت برای آدمی شهود را تنها در مرحلهٔ حس ممکن می‌داند و معتقد ←

می تواند به شناخت نائل شود. اگر به آن وجود برین اراده‌ای نسبت دهم نیز همین وضع پیش خواهد آمد، زیرا من این مفهوم را منحصراً از تجربهٔ درونی خود کسب کرده‌ام که آنجا اساس این مفهوم وابستگی ما به رضایت خاطری است که در اثر اشیایی که به وجود آنها محتاجیم برای ما حاصل می‌شود و بنابراین مبتنی بر حساسیت است که خود بکلی با مفهوم محض وجود برین منافات دارد.

اشکالات هیوم به دئیسم یا **اعتقاد به وجود خدا** ضعیف است و فقط متوجه ادلهٔ وجود خداست و هیچگاه به قضیه‌ای که اصل مدعای معتقدان به وجود خداست اصابت نمی‌کند. لکن اشکالات او به تهٔیسم[1] یا **اعتقاد به خدای ادیان**، که حاصل تعین دقیقتر مفهومی است که ما از وجود برین ـ که در دئیسم صرفاً مفهومی متعالی است ـ داریم، بسیار قوی است و ردّ آنها، بسته به اینکه این مفهوم چگونه حاصل شده باشد، در پاره‌ای موارد (درحقیقت در تمام موارد عادی) ناممکن است. هیوم همواره بر این نکته اصرار می‌ورزد که ما با صرف مفهوم یك وجود نخستین[2] که بدان فقط صفات وجودی[3] (سرمدیت[4] و حضور مطلق[5] و قدرت مطلق[6]) نسبت می‌دهیم، واقعاً هیچ امر متعینی را ادراك نمی‌کنیم، و خصوصیات دیگری باید اضافه شود تا از آنها یك مفهوم انضمامی به‌دست آید؛ این کافی نیست که بگوییم: او علت است، بلکه باید بگوییم علیت او چگونه است، مثلاً به وساطت فاهمه است یا اراده. اینجاست که اعتراض او به اصل مطلب، یعنی به اعتقاد به خدای ادیان (تهٔیسم) اصابت می‌کند، پیش از این او فقط مبانی دلایل اعتقاد به صرف وجود خدا (دئیسم) را مورد اعتراض قرار داده بود که چندان خطری بر آن مترتب نبود. استدلالهای خطرناك او، بدون استثناء، همه متوجه تشبیه[7] است که به اعتقاد او جزءِ لاینفك اعتقاد به خدای ادیان (تهٔیسم) است و آن را



است که حصول مفاهیم در فاهمهٔ انسان همواره به وساطت شهود حسی و با طی مراحل صورت می‌گیرد و فاهمهٔ جدا از حساسیت، باید فاهمه‌ای باشد که بتواند بدون وساطت شهود حسی، مستقیماً از اشیاء شهود عقلی حاصل کند، که البته انسان چنین فاهمه‌ای ندارد و از آن تصوری نیز نمی‌تواند داشته باشد. (م. ف.)

۱. theism ، مراد از تهٔیسم که ما آن را **اعتقاد به خدای ادیان** ترجمه کرده‌ایم، اعتقاد به خدایی است متصف به صفاتی که در ادیان آمده، از قبیل خالق و مدبر اعلای کل عالم. تهٔیسم از این حیث در برابر دئیسم قرار می‌گیرد.(م. ف.)

2. original being 3. ontological predicats 4. eternity 5. omnipresence
6. omnipotence 7. anthropomorphism

متناقض بالذات می سازد؛ اما اگر تشبیه را کنار گذاریم، اعتقاد به خدای ادیان (تهئیسم) را نیز همراه با آن کنار گذاشته‌ایم و آنچه می ماند فقط همان اعتقاد به صرف وجود خدا (دئیسم) است که هیچ حاصلی ندارد و مفید هیچ فایده‌ای نیست و به هیچ وجه نمی تواند اساس دین و اخلاق واقع شود. اگر محقق شود که از تشبیه گزیری نیست، در آن صورت دلایل اثبات یك وجود برین هر چه باشد، به فرض آنکه همهٔ آنها نیز پذیرفته آید، باز هم هرگز نخواهیم توانست مفهوم این موجود را بدون فرو افتادن در تناقض، متعین سازیم.

حال اگر ما دستور به اجتناب از کلیه احکام متعالی عقل محض را با دستور دیگری، که به ظاهر نقیض آن می نماید، ربط دهیم، که همانا تمسك به مفاهیمی است که در خارج از حیطهٔ کاربرد حلولی (تجربی) واقع است، خواهیم دانست که جمع میان این دو ممکن است، لکن فقط و فقط در مرز کلیهٔ موارد استعمال مشروع عقل، زیرا مرز هم به قلمرو تجربه تعلق دارد و هم به قلمرو موجودات ذهنی. در عین حال بدین نکته نیز پی می بریم که چگونه تنها فایده‌ای که این تصورات با اهمیت دارند این است که مرزهای عقل آدمی را معین می سازند، تا از یکسو [مراقب باشیم که] شناخت تجربی را به نحو بی پایان گسترش ندهیم، چنانکه گویی همهٔ آنچه باید شناخت عالم [طبیعت] است و بس، و از سوی دیگر از مرز تجربه فراتر نرویم و سعی نکنیم دربارهٔ امور خارج از این مرز، که اشیاء نفس‌الامری هستند، حکمی صادر کنیم. ماندن در داخل این مرز تنها درصورتی ممکن است که حکم خود را صرفاً به رابطه‌ای محدود سازیم که میان این عالم با موجودی برقرار است که مفهوم آن، خود از هر شناختی که برای ما در درون این عالم قابل حصول باشد، فراتر است. زیرا بدین ترتیب ما هیچ یك از خصوصیاتی را که لازمهٔ تصور متعلقهای تجربه است به ذات آن وجود برین نسبت نخواهیم داد و بالنتیجه از تشبیه مبتلا به اهل جزم اجتناب خواهیم کرد و در عوض این خصوصیات را به رابطهٔ این موجود با عالم نسبت می‌دهیم و خود را تنها در حد یك تشبیه تمثیلی[1] مجاز می شمریم که درحقیقت فقط به زبان مربوط می شود نه به خود شیء.

هنگامی که می گویم ما ناچاریم به عالم چنان نظر کنیم که گویی مصنوع یك عقل و ارادهٔ اعلی است، درواقع همه حرف من این است که: همچنانکه یك ساعت و یك کشتی و

---

1. symbolic anthropomorphism

یك فوج را با یك ساعت ساز و مهندس کشتی و یك فرمانده، رابطه‌ای است همانطور نیز میان عالم محسوسات (یا هر آنچه مقوم اساس این مجموعهٔ پدیدارهاست) با آن [ذات] ناشناخته رابطه‌ای است. بدین سان، من هرچند آن را چنانکه فی نفسه هست، نمی شناسم، آن را چنانکه بر من ظاهر می شود، یعنی به تناسب عالمی که خود نیز جزئی از آنم، می شناسم.

(۵۸)

این گونه شناخت، شناختی است از طریق تمثیل[1]، اما نه به معنی معمول این لفظ که حاکی از شباهت ناقص دو چیز است، بلکه به معنی شباهت تام دو رابطه، بین اموری که خود هیچگونه مشابهتی با یکدیگر ندارند.[2] از طریق این تمثیل، از آن وجود برین مفهومی عاید ما می شود که برای ما به اندازهٔ کافی متعین است. هرچند این مفهوم با قطع نظر از هر آنچه آن را مطلقاً و فی نفسه متعین می سازد حاصل شده است، چرا که تعینی که ما بدان می‌دهیم بالنسبه به عالم و بالنتیجه نسبت به ماست و بیش از این نیز نیازی نداریم. اعتراضات هیوم بر آنان که می‌خواهند با برگرفتن موادی از خودشان و از عالم، بدین مفهوم تعین مطلق بخشند بر ما وارد نیست و او نمی تواند ما را ملامت کند که اگر از مفهومی که ما از وجود برین داریم، این شباهت به اشیاء گرفته شود، هیچ چیز از آن باقی نماند.

---

1. by analogy

۲. بدین معنی، میان رابطهٔ حقوقی اعمال آدمی و رابطهٔ مکانیکی نیروهای محرك، مماثلتی برقرار است. من هرگز نمی توانم نسبت به کسی عملی بکنم و به او این حق را ندهم که همان عمل را در مورد من در همان اوضاع و احوال انجام دهد، کمااینکه، هیچ جسمی نیز نمی تواند با نیروی محرکه خود در جسم دیگری اثر کند و موجب صدور اثر متقابلی به همان اندازه از جانب آن جسم نشود. حق و نیروی محرك دو امر بکلی متباین اند اما میان رابطهٔ آنها، شباهت کامل برقرار است. بنابراین من می توانم بوسیلهٔ چنین تمثیلی از اشیایی که بکلی بر من نامعلومند، یك مفهوم رابطی (relational concept) بدست دهم. مثلاً همانطور که میان سعادت فرزندان (الف) و مهربانی والدین (ب) رابطه‌ای موجود است، میان رفاه نوع انسان (ج) نیز با یك امر نامعلومی در خداوند (ایکس) رابطه‌ای هست که آن را مهربانی می نامیم، نه به این جهت که کمترین شباهتی با یکی از تمایلات آدمی دارد، بلکه به جهت آنکه می توانیم میان آن و عالم رابطه‌ای برقرار کنیم شبیه رابطه‌ای که اشیاء عالم میان خود دارند. در اینجا این مفهوم رابطی یك مقوله محض است که همان مفهوم علت است و هیچ ربطی به حساسیت ندارد. (کانت)

اگر در آغاز، مفهوم دئیستی وجود نخستین[1] را به‌عنوان یك فرضیهٔ ضروری مسلم بگیریم (چنانکه هیوم نیز با نام فیلو در *محاورات* خود چنین فرضی را از کلئانتس می‌پذیرد)[2]، مفهومی که از طریق آن، وجود نخستین جز با اوصافی وجودی از قبیل جوهر و علت و نظایر آن به تعقل درنمی‌آید (**که می‌باید چنین کنیم**، زیرا اگر چنین نکنیم نمی‌توانیم عقل را که محرکی جز شرطهایی که به نوبهٔ خود مشروطند ندارد به هیچ روی در عالم محسوسات ارضاء کنیم، و **به‌درستی می‌توانیم چنین کنیم** بی آنکه خود را گرفتار تشبیه کرده باشیم و اوصاف عالم محسوسات را به وجودی که در غایت اختلاف با آن عالم است تسری داده باشیم، زیرا آن اوصاف وجودی صرفاً مقولاتی هستند که به واقع از این وجود نه هیچ مفهوم متعینی به‌دست می‌دهند و نه مفهومی که محدود به شرایط حساسیت باشد)، در آن صورت می‌توانیم، بی‌هیچ مانعی، بدان وجود در مورد عالم **علیتی به وساطت عقل** نسبت دهیم و بدین سان به جانب **اعتقاد به خدای ادیان** (تەئیسم) پیش رویم، بدون آنکه ناگزیر باشیم این عقل را خصوصیت ذاتی خود آن وجود بدانیم. زیرا درخصوص نکتهٔ اول[3] باید گفت که تنها راه ممکن برای آنکه بتوان استفاده از عقل را در همهٔ تجربه‌های ممکن عالم محسوسات، به‌نحوی کاملاً موافق با خود عقل، به عالیترین درجه رسانید این است که عقل اعلایی فرض کنیم و آن را علت همهٔ ارتباطهای عالم محسوب کنیم، چنین اصلی می‌باید کاملاً به سود عقل باشد و به هیچ‌وجه نمی‌تواند به استفاده‌ای که به مقتضای طبیعت آن، از آن می‌شود ضرری وارد آورد. و اما بالنسبه به نکتهٔ دوم[4] باید گفت که از سوی دیگر عقل، بدین نحو به‌عنوان یك صفت به ذات آن موجود نخستین نسبت داده نمی‌شود و فقط به رابطهٔ این وجود با عالم محسوسات تعلق می‌گیرد و بالنتیجه از تشبیه بکلی اجتناب می‌گردد. زیرا آنچه در اینجا مورد نظر است منحصراً علت آن صورت معقولی است که در همهٔ ابعاد و جوانب این عالم مشهود است و درواقع، عقل از آن جهت به وجود برین نسبت داده شده که آن وجود، واجد منشأ این صورت عقلانی جهان است، اما فقط به طریق تمثیل، بدین معنی که این لفظ صرفاً حاکی از رابطه‌ای است که آن علت اعلی، که بکلی

---

1. the deistic concept of the original being

۲. بعضی از شارحان جدید معتقدند که هیوم را باید بر کلئانتس منطبق دانست نه بر فیلو. (م. ا.)

۳. اشاره‌ای است به عبارت که **می‌باید چنین کنیم** (م. ا.)

۴. اشاره به عبارت **به درستی می‌توانیم چنین کنیم** (م. ا.)

بر ما ناشناخته است، با عالم دارد تا به موجب آن رابطه همه چیز را در این عالم چنان تعین بخشد که به اعلی درجه با عقل مطابقت داشته باشد. لذا ما از به‌کار بردن صفت عقل برای ادراك ذات خدا خودداری می کنیم، بلکه از آن فقط برای ادراك عالم، به‌نحوی که برای اطلاق عقل به عالم به اعلی درجهٔ ممکن و بر طبق یك اصل ضرورت دارد، استفاده می کنیم. بنابراین ما اذعان داریم که آن وجود برین چنانکه هست برای ما ناشناختنی است و حتی تصور آن نیز به‌صورتی متعین محال است و لذا اجازه نداریم از مفاهیم عقلی خود، یعنی مفاهیم عقلی که به‌عنوان علت فاعلی[1] (به وساطت اراده) داریم به‌نحو متعالی استفاده کنیم تا ذات الهی را بر طبق این مفاهیم با صفاتی متعین سازیم که همواره منحصراً از ذات آدمی گرفته شده است و [بدین سان] خود را در مفاهیم ابلهانه و خام سرگردان کنیم. از سوی دیگر، ما مجاز نیستیم مشاهدهٔ خود را از عالم [طبیعت] در تبیینهایی ماوراء طبیعی [آن هم] برحسب مفاهیمی که از عقل آدمی گرفته و به خدا تسری داده‌ایم، غرقه سازیم و مجاز نیستیم آن را از وظیفهٔ خاص خود که همانا مطالعهٔ صرف طبیعت است به‌وسیلهٔ عقل، و نه استنتاج بی‌باکانه و گستاخانهٔ پدیدارهای آن از یك عقل اعلی، منحرف سازیم. تعبیری که در خور مفاهیم ضعیف ماست این است که: ما عالم را چنان تعقل می کنیم که گویی به لحاظ وجود و تعین درونی خود، از یك عقل اعلی نشأت گرفته است. بنابراین از یك سو کیفیتی را تصدیق کرده‌ایم که قابل اسناد به خود عالم است و مدعی آن نشده‌ایم که کیفیت علت آن را، چنانکه هست، شناخته‌ایم و از سوی دیگر منشأ این کیفیت را (که همان صورت عقلانی عالم است) در رابطهٔ آن علت اعلی با عالم دانسته‌ایم و عالم را به خودی خود برای [ایجاد] این صورت کافی ندانسته‌ایم.[2]

پس موانعی که در راه اعتقاد به خدای ادیان (تهٔیسم) بنظر می‌رسد، بدین صورت

---

1. efficient cause

۲. من خواهم گفت: علیت آن علت اعلی نسبت به عالم، مثل علیت عقل آدمی است نسبت به مصنوعات او. ماهیت خود علت اعلی بر من معلوم نیست، من تنها معلول آن (نظم عالم را) که بر من معلوم است و مطابق عقل بودن آن نظم را، با معلولهایی از عقل آدمی، که می شناسم، مقایسه می کنم و از اینجا آن اولی* را یك عقل می نامم، بی آنکه همان معنایی را که از این اصطلاح در انسان یا هر موجود شناخته‌شدهٔ دیگر می فهمم به‌عنوان یك صفت بدان [وجود برین] نسبت دهم. (کانت)

* اشاره به ماهیت علت اعلی است. (م. ف.)

برطرف می‌شود که ما به این اصل هیوم که [می‌گوید:] عقل را نباید به نحو جزمی در خارج از قلمرو تجربه‌های ممکن مورد استفاده قرارداد اصل دیگری ضمیمه کنیم که بکلی از نظر هیوم دور مانده بود و آن این است که: نباید قلمرو تجربهٔ ممکن را چیزی تصور کرد که مرزهای خود را، خود در چشم عقل ما معین می‌کند. نقد عقل، در اینجا میان مذهب اهل جزم که هیوم با آن مبارزه می‌کرد و شکاکیت، که وی می‌خواست آن را در مقابل آن مذهب عرضه کند، یك راه میانهٔ حقیقی نشان می‌دهد، راهی که برخلاف سایر راههای میانه، به کسی توصیه نمی‌شود آن را به‌صورت مکانیکی (قدری از این راه و قدری از آن) برای خود معین کند، که چنین راهی کسی را به جایی نمی‌رساند، بلکه راه میانه‌ای که می‌توان آن را به‌دقت برحسب اصول معین ساخت.

(۵۹)

در آغاز این یادداشت من برای آنکه حدود عقل را در موارد استعمال درست آن تثبیت کنم، از تعبیر مرز استفاده کردم. عالم محسوسات منحصراً شامل پدیدارهاست که پیداست نفس‌الامر اشیاء نیستند، فاهمه به جهت آنکه متعلقهای تجربه را صرفاً به‌صورت پدیدار می‌شناسد، ناچار باید به [وجود] نفس‌الامر اشیاء (ذوات معقول) قائل شود. عقل شامل هر دوی اینهاست، مسأله این است که: عقل چگونه مرز فاهمه را در این هر دو قلمرو معین می‌کند؟ تجربه، که هرآنچه را که به عالم محسوسات تعلق دارد شامل می‌شود خود برای خود مرزی مقرر نمی‌دارد، [بلکه] همواره از هر امر مشروطی فقط به امر مشروط دیگری می‌رسد. مرز تجربه، هرچه باشد، باید بکلی خارج از آن یعنی در قلمرو موجودات محض فاهمه باشد. این قلمرو برای ما، مادام که تعین ماهیت این موجودات فاهمه مورد نظر باشد فضایی تهی است و چنانچه در پی مفاهیمی باشیم که به‌صورت جزمی تعین یافته باشد [باید بدانیم] که خروج از قلمرو تجربه برای ما ممکن نیست. اما چون مرز، خود امری مثبت است که هم به آنچه در داخل آن است تعلق دارد و هم به فضایی که در خارج از یك مجموعهٔ مشخص واقع است، عقل به سادگی می‌تواند با رساندن خود بدین مرز، شناخت واقعی مثبتی کسب کند، اما به شرطی که نخواهد از این مرز فراتر رود، زیرا در آنجا در برابر خود فضایی تهی خواهد دید که در آن تعقل صورت برای اشیاء، ممکن است و ادراك خود اشیاء

ناممکن. اما باوجود این، [همین] مرزبندی قلمرو تجربه به‌وسیلهٔ امری که جز از این طریق برای عقل شناخته نمی‌شود خود، شناختی است که از این راه عاید عقل می‌گردد، در این شناخت، عقل، که نه محصور در درون عالم محسوسات است و نه متجاوز به خارج از آن، همّ خود را، چنانکه مقتضای شناخت یك مرز است، به رابطهٔ امور خارج از مرز با اموری که در درون آن است، مقصور می‌سازد.

الهیات طبیعی[1] مفهومی این‌چنین است که بر مرز عقل آدمی واقع شده است و در آن عقل خود را ناگزیر می‌بیند که به سوی تصور یك وجود برین (و در مقام عمل نیز به جانب تصور یك عالم عقلانی[2]) چشم بدوزد، اما نه به قصد آنکه در خارج از عالم محسوسات امری را بالنسبه به این موجود عقلانی محض تعین بخشد، بلکه فقط برای آنکه استعمال عقل را در درون عالم محسوسات، مطابق با اصول [حاکم بر] بزرگترین وحدت ممکن (چه در نظر و چه در عمل) هدایت کند و برای نیل بدین مقصود از ارجاع عالم محسوسات به یك عقل مستقل، به‌عنوان علت همهٔ ارتباطات آن عالم استفاده کند.[3] بنابراین، چنان نیست که عقل مجبور باشد برای خود موجودی جعل کند، بلکه، چون در خارج از عالم محسوسات، باید بالضروره امری باشد که تنها با فاهمهٔ محض قابل تعقل باشد، عقل ناگزیر است موجودی را بدین نحو متعین سازد، هرچند این تعین درواقع فقط از طریق تمثیل حاصل می‌شود.

بدین وجه، آن قضیه که پیش از این گفته‌ایم و نتیجهٔ کل فلسفهٔ نقادی است، همچنان به قوت خود باقی می‌ماند که: «عقل با همهٔ اصول ما تقدم خود هرگز به ما چیزی بیش از صرف متعلقهای تجربهٔ ممکن، و از آنها نیز چیزی بیش از آنچه به تجربه می‌توان شناخت، نمی‌آموزد؛» اما این محدودیت مانع آن نیست که عقل، ما را به مرز عینی

---

1. natural theology 2. intelligible world

۳. در ترجمهٔ لوکاس که اساس ترجمهٔ ماست این جمله بدین صورت است: «... و برای نیل بدین مقصود از ارجاع این اصول به یك عقل مستقل، به‌عنوان علت همهٔ این ارتباطات استفاده کند»، اما در هر دو روایت از ترجمهٔ کاروس (Carus) و نیز در ترجمهٔ مهافی (Mahaffy) و برنارد (Bernard) و در ترجمهٔ فرانسه ژیبلن (J.Gibelin) مطلب مطابق عبارات مذکور در فوق و مغایر با ترجمهٔ لوکاس است. در ترجمهٔ باکس (Bax) کلمات «اصول» و «عالم محسوسات» هیچ یك ذکر نشده و عبارت مبهم مانده است که بنظر می‌رسد این ابهام ناشی از اصل آلمانی عبارات خود کانت باشد. ما هم به لحاظ مفهومتر بودن مطلب و هم به لحاظ متابعت از اکثر مترجمان، در اینجا از ترجمهٔ لوکاس عدول کرده‌ایم. (م. ف.)

تجربه، یعنی به ارجاع به امری که خود می‌باید نه متعلق تجربه، بلکه مبدأ اعلای همهٔ تجربه‌ها باشد، برساند، عقل درخصوص حقیقت این امر به ما هیچ نمی‌آموزد، بلکه فقط درخصوص استفاده از خود عقل، به ما شناختی می‌دهد تا چگونه آن را در قلمرو تجربهٔ ممکن کامل سازیم و در جهت عالیترین غایات هدایت کنیم. کل فایده‌ای که ما عقلاً می‌توانیم آرزو کنیم این است و همین می‌تواند ما را راضی سازد.

(۶۰)

ما اکنون، مابعدالطبیعه را، از لحاظ چگونگی امکان آن در ذهن، و از آن لحاظ که واقعاً در **استعداد طبیعی** عقل آدمی نهاده شده و درواقع از لحاظ غرض اصلیی که در التفات بدان مورد نظر است، به تفصیل نمودار ساخته‌ایم. با این حال دیدیم که اگر انضباطی که تنها از طریق یك نقادی علمی حاصل تواند شد مابعدالطبیعه را مهار نکند و مقید به حدود نسازد، این استفادهٔ صرفاً **طبیعی** از این استعداد طبیعی عقل، آن را به استنتاجهای جدلی و متعالیی گرفتار می‌سازد که بعضی توهم محض و بعضی حتی متناقض بالذات است، و نیز دیدیم که استفاده از این مابعدالطبیعهٔ بظاهر موجه، در پیشبرد شناخت طبیعت نه‌تنها ضروری نیست بلکه زیان‌آور نیز هست. اما هنوز یك مسأله باقی است که جا دارد در آن تحقیق کنیم تا بدانیم آن **غایات طبیعی** که در این استعداد طبیعی عقل برای مفاهیم متعالی منظور بوده چیست، زیرا هرچه در طبیعت است، در اصل می‌باید برای غایت سودمندی مقرر شده باشد.

چنین تحقیقی، حقیقتاً خالی از خطر [گمراهی] نیست و من اذعان دارم که آنچه در این خصوص می‌توانم گفت فقط حدس و گمان است، کمااینکه هرچه در خصوص غایات نهایی طبیعت گفته شود چنین است. شاید مرا بتوان در این مورد خاص، مجاز دانست، زیرا مسألهٔ [مورد بحث] راجع به اعتبار عینی احکام متافیزیکی نیست بلکه به استعداد طبیعی [ما] برای احکام متافیزیکی مربوط است و بنابراین در خارج از نظام مابعدالطبیعه و در قلمرو انسان‌شناسی[1] واقع می‌شود.

هنگامی که من همهٔ تصورات استعلایی را، که مشکل خاص عقل محض طبیعی از

1. anthropology

مجموع آنها بوجود می‌آید، [در نظر می‌آورم][۱]، مشکلی که عقل را وادار می‌سازد تا مشاهدهٔ سادهٔ طبیعت را رها کند و از همهٔ تجربه‌های ممکن فراتر رود و در این تکاپو، چیزی (خواه علم، خواه سفسطه) به نام مابعدالطبیعه بوجود آورد، چنین استنباط می‌کنم که منظور از این استعداد طبیعی این است که فهم ما از قید تجربه و از محدودیتهای مشاهدهٔ صرف طبیعت رها شود تا بدانجا که دست کم در برابر آن قلمروی گشوده شود که در آن، جز متعلقهای فاهمهٔ محض، که بکلی دور از دسترس حساسیت است، نباشد، آن هم نه به قصد آنکه نظراً مایهٔ اشتغال ما شود (چرا که در آن هیچ زمین استواری برای جای پایی محکم وجود ندارد) بلکه به لحاظ اصول عملی، که اگر فراروی خود چنین عرصه‌ای را برای امید و انتظار ضروری خود گشوده نبینند نخواهند توانست بدان کلیتی که عقل مطلقاً برای مقاصد اخلاقی لازم دارد برسند.[۲]

اکنون معلوم می‌شود که هرچند تصور مربوط به نفس در خصوص طبیعت محض نفس آدمی، چندان معرفتی فوق همهٔ مفاهیم تجربی به من نمی‌دهد، لااقل نارسایی این مفاهیم را به‌وضوح آشکار می‌سازد و مرا از ماده‌انگاری[۳]، که در روانشناسی، به هیچ‌وجه مفهوم مناسبی برای تبیین طبیعت نیست و به‌علاوه در عمل نیز محدودکنندهٔ عقل است، برکنار می‌دارد. هم بدین گونه است تصورهای مربوط به جهان که با نشان دادن اینکه تمامی شناخت ممکن ما از طبیعت، برای اقناع عقل در تحقیقات مشروع آن، آشکارا نارساست، ما را از اعتقاد به اصالت طبیعت[۴] که در آن طبیعت به‌خودی‌خود کافی دانسته می‌شود، مصون می‌دارد. بالاخره باید گفت که ضرورت طبیعی در عالم محسوسات، همواره مشروط است، زیرا همواره مستلزم آن است که اشیاء به اشیاء دیگری قائم باشند، و حال آنکه ضرورت نامشروط را فقط در وحدت علتی می‌توان یافت که بکلی با عالم محسوسات مباینت داشته باشد، همچنین با اکتفا به صرف طبیعت هرگز نمی‌توان فهمید که وجود ممکنات چگونه می‌تواند نتیجهٔ علیت ضرورت طبیعی باشد، پس عقل با استمداد ازتصور مربوط به خدا خود را از اعتقاد به جبر[۵]

---

۱. این جمله در متن آلمانی طبع اصلی کتاب، فاقد فعل است و مترجمان غالباً به اقتضای سیاق عبارات از خود فعلی قریب به آنچه ما در میان دو قلاب مشخص کرده‌ایم، افزوده‌اند. (م. ف.)

۲. این جمله نیز در متن اصلی کتاب کانت ناتمام بوده و شارحان و مترجمان، هرکدام به وجهی آن را به قرینه کامل کرده‌اند. (م. ف.)

3. materialism 4. naturalism 5. fatalism

خلاص می‌سازد و به مفهوم علت مختار و به تبع آن به مفهوم عقل اعلی[1] پی می‌برد، اعم از اینکه آن جبر، یك ضرورت طبیعی کور در خود نظام طبیعت باشد بدون یك مبدأ اولی[2] و یا آنکه جبری باشد در علیت خود آن مبدأ اولی. بنابراین، تصورهای استعلایی، اگر به ما اثباتاً معرفتی نمی‌بخشند فایده‌شان این است که اقوال گستاخانهٔ مادی مذهبان و طبیعی مذهبان و جبری مذهبان را، که موجب ضیق مجال عقل است، باطل می‌سازند و از این طریق در خارج از قلمرو معرفت نظری، جایی برای تصورهای اخلاقی باز می‌کنند، و این همان امری است که به‌نظر من می‌تواند وجود این استعداد طبیعی را تا اندازه‌ای تبیین کند.

فایده‌ای عملی، که یك علم نظری محض می‌تواند داشته باشد در خارج از مرزهای آن علم جای می‌گیرد و لذا می‌توان آن را صرفاً به منزلهٔ ذیلی[3] دانست که همچون هر ذیل دیگری، جزئی از خود آن علم نیست و به آن تعلق ندارد. با این حال این ارجاع[4] در درون مرزهای فلسفه قرار دارد، مخصوصاً آن فلسفه‌ای که از منابع عقل محض سرچشمه می‌گیرد، آنجا که می‌باید کاربرد نظری عقل در مابعدالطبیعه با کاربرد عملی عقل در اخلاق بالضروره اتحاد داشته باشد. بنابراین، وقتی این جدل اجتناب‌ناپذیر عقل را به‌عنوان یك استعداد طبیعی محسوب کنیم می‌بینیم که حق این نیست که در بیین آن [بگوییم] صرفاً توهمی است که باید رفع شود، بلکه علاوه بر آن باید آن را به حاظ غرضی که بر آن مترتب است یك **نهاد طبیعی**[5] محسوب کنیم، گرچه این تکلیفی افی است که نمی‌توان آن را از مابعدالطبیعه به معنی خاص، انتظار داشت.

ذیل دومی که رابطهٔ نزدیکتری با متن مابعدالطبیعه دارد، حل مسائلی است که در حات ۶۴۷ تا ۶۶۸[6] کتاب *نقد عقل* آمده است. در آنجا اصول چندی[7] عرضه شده

---

1. highest intelligence 2. first principle 3. scholium

ارجاع به «امری که خود می‌باید متعلق تجربه نبوده اما مبدأ اعلای همه تجربه‌ها باشد» (پاراگراف ۵۹) (م. ف.)

5. natural institution

به بخشهای (۶۶۸ الف ـ ۶۴۷ الف) و (۶۹۶ ب ـ ۶۷۵ ب) است تحت عنوان «ضمیمهٔ جدل استفادهٔ تنظیمی از تصورهای عقل محض» که از ۶۴۲ الف (نه ۶۴۷ چنانکه در متن آمده) آغاز ۶۶۸ الف خاتمه می‌یابد. (م. ا.)

بیان این اصول در بخش ۶۵۷ الف و ۶۸۵ ب *نقد عقل* چنین می‌نویسد:

ل بدین صورت زمینه را برای فاهمه هموار می‌سازد: (۱) از طریق اصل تجانس امور متکثر، تحت ←

که مقدم بر تجربه به نظام طبیعت و بلکه به فاهمه‌ای که می‌باید در پی کشف قوانین طبیعت از طریق تجربه باشد تعین می‌بخشند. این اصول، به حسب ظاهر، مقوم و مقنن تجربه‌اند، گرچه [می‌دانیم که] از عقل محض ـ که نباید همچون فاهمه مبدئی برای تجربهٔ ممکن محسوب شود ـ نشأت می‌گیرند. آنان که می‌خواهند [تحقیق در] طبیعت عقل را، حتی در خارج از موارد استعمال آن در مابعدالطبیعه، در آن اصول کلیی که به تاریخ طبیعی[1] به نحو عام انتظام می‌بخشد، دنبال کنند می‌توانند با تأمل بیشتر تحقیق کنند که آیا می‌توان این مطابقت[2] را مبتنی بر این دانست که: همانطور که طبیعت[3] را نمی‌توان عبارت از خود پدیدارها و یا منشأ آنها که حساسیت است، دانست، بلکه طبیعت تنها ازارجاع پدیدارها به فاهمه پیدا می‌شود، همان‌طور نیز آن وحدت تام و تمامی را که از اعمال فاهمه بر تمامی تجربه‌های ممکن (در یك نظام تألیفی[4]) حاصل می‌شود جز با ارجاع به عقل نمی‌توان از آنِ فاهمه دانست، و از اینجا معلوم می‌شود که تجربه نیز به‌طور مستقیم از قانون عقل تبعیت می‌کند. در خود کتاب [*نقد عقل*] من این



اجناس عالیتر، (۲) از طریق اصل تنوع امور متجانس تحت انواع نازل‌تر، و (۳) اصل دیگری برای تکمیل وحدت سیستماتیك، که عبارت است از **قرابت** (affinity) میان همهٔ مفاهیم، که مشعر بر آن است که ارتقاء از هر نوع به نوع دیگر باید با افزایش تدریجی تنوع صورت گیرد. این سه اصل را، اصول **تجانس** (homogeneity) و **تخصیص** (specification) و تداوم صور (continuity) می‌نامیم. اصل سوم از اتحاد آن دو اصل دیگر به‌وجود آمده است، زیرا تصور ارتباط سیستماتیك به‌صورت کامل آن برای ما تنها از طریق جریان ارتقاء به اجناس عالیتر و یا نزول به انواع نازلتر حاصل می‌شود، چون از این طریق است که تفاوتهایی که میان امور متکثر وجود دارد به یکدیگر مربوط می‌شود، چرا که همهٔ آنها جملگی از یك جنس اعلی [جنس‌الاجناس] ناشی می‌شوند و برحسب اختلاف درجات تعینی که به‌تدریج وسعت و گسترش می‌یابد، مختلف می‌شوند. (ترجمه از صفحه ۵۴۲ کتاب *نقد عقل محض* به ترجمه انگلیسی N. Kemp Smith، چاپ ۱۹۷۰ لندن). (م. ف.)

1. natural history

۲. مراد از این مطابقت، مطابقت و موافقت عقل و فاهمه است در اموری تجربی که ظاهراً به فاهمه مربوط می‌شود اما عقل نیز از رهگذر اصولی که نظم طبیعت را به‌صورت مقدم بر تجربه متعین می‌سازند در آن امور نظم و قانون اعمال می‌کند. (م. ف.)

۳. باید توجه داشت که در اینجا مراد کانت از**طبیعت**، همان معنایی است که خود در ابتدای بند ۱۴ همین کتاب بدست می‌دهد: **طبیعت**، وجود اشیاست از حیث تعین آن وجود برحسب قوانین کلی، و یا به‌عبارت دیگری از خود او (در بند ۱۵)، طبیعت «مطابقت» تعینات وجود اشیاست «با قانون». (م. ف.)

4. system

مسأله را به‌صورت یك مسألهٔ مهم عنوان کرده‌ام اما در صدد حل آن برنیامده‌ام.[۱]

و بدین سان، من از جائی که فایدهٔ مابعدالطبیعه، لااقل به‌صورت نتایج آن، واقعاً معلوم بوده، فراتر رفته و به مبانی امکان آن دست یافته‌ام و حل تحلیلی آن مسأله اصلی را که خود مطرح ساخته بودم که **مابعدالطبیعه به‌طور کلی چگونه ممکن است** به پایان رسانده‌ام.

---

۱. در کتاب *نقد عقل* پیوسته هم من این بوده که هیچ‌یك از اموری را که می‌تواند تحقیق در طبیعت عقل محض را به کمال رساند، هراندازه هم عمیقاً نهفته باشد، ناگفته نگذارم. از این پس هرکس می‌تواند به میل خود تا هرجا که می‌خواهد این تحقیق را دنبال کند، فقط به شرط آنکه بدو گفته باشند کدام تحقیقهاست که باید به انجام برسد؛ زیرا از آن کس که نقشه‌برداری از سراسر یك سرزمین را برعهده گرفته، طبیعی است که باید انتظار داشت مرزبندی و کشت و کار بعدی آن را به دیگران و به انتخاب آنان واگذارد. این دوذیل از این قبیل موارد است، که چون خشك و خالی از لطف است مشکل می‌توان آنها را به غیر اهل فن توصیه کرد و تنها باید به عهدهٔ متخصصان واگذاشت. (کانت)

حل مسألهٔ کلی تمهیدات

مابعدالطبیعه به‌عنوان یك علم چگونه ممکن است؟

مابعدالطبیعه به‌عنوان یك استعداد طبیعی عقل، امری واقعی است، اما به‌خودی خود (چنانکه در حل تحلیلی سومین مسألهٔ اصلی به اثبات رسید) جدلی و فریبنده است. اگر بخواهیم از این استعداد طبیعی، اصولی استخراج کنیم و در بکار بردن آن اصول تابع این توهم طبیعی ولیکن باطل شویم هرگز نخواهیم توانست علمی بوجود آوریم بلکه حاصل سعی ما صرفاً فن جدلی بیهوده‌ای خواهد بود که در آن غلبهٔ یك مذهب فلسفی بر مذهبی دیگر [البته] ممکن است اما کسب اعتبار حقیقی و همیشگی برای هیچ مذهبی ممکن نیست.

برای آنکه مابعدالطبیعه بتواند به‌عنوان یك علم، مدعی بصیرت و اقناع [حقیقی] باشد نه صرفاً اقناع فریبنده، لازم است خود عقل مورد نقد قرار گیرد تا همهٔ خزانهٔ مفاهیم ماتقدم آن و تقسیمبندی آنها برحسب منابع مختلف آنها که حساسیت و فاهمه و عقل باشد و مهمتر از آن جدول کاملی از آن مفاهیم و تحلیل تمامی آنها و هر آنچه از آنها نتیجه تواند شد، آشکار گردد؛ گذشته از این، این نقادی مخصوصاً می باید امکان شناخت تألیفی مقدم برتجربه را از طریق استنتاج این مفاهیم و استنتاج اصول استفاده از آنها و بالاخره مرزهای استفاده از آنها را آشکار سازد، و همهٔ این امور را باید در یك نظام کامل قرار دهد. بنابراین یك نقد و فقط یك نقد است که واجد یك طرح آزموده شده و به اثبات رسیده و درواقع واجد همهٔ وسایلی است که برای اجرای آن لازم است،

طرحی که برطبق آن می‌توان مابعدالطبیعه را به‌عنوان یك علم به‌وجود آورد، چنین کاری ازراههای دیگر و با وسایل دیگر ناممکن است. لذا در اینجا مسأله این نیست که این کار چگونه ممکن است، بلکه فقط این است که چگونه می‌توان آن را به راه انداخت و چگونه می‌توان متفکران را از سعی غلط و بی‌حاصل کنونیشان به جانب کوششی نتیجه‌بخش منصرف ساخت و چگونه می‌توان چنین جماعتی را به بهترین وجه بدین مقصد مشترك هدایت کرد.

قدر مسلم این است که هرکس یك بار طعم نقادی را چشیده باشد همواره از ترّهات جزم‌اندیشان دچار تهوع خواهد شد، همان ترّهاتی که او قبلاً، چون عقلش چیزی می‌خواست و قوت و غذای بهتری پیدا نمی‌کرد، از ناچاری بدانها قانع بود. نسبت نقادی با مابعدالطبیعه معمول نزد اهل مدرسه، دقیقاً همان نسبتی است که شیمی با کیمیا یا نجوم با غیبگوییهای صناعت تنجیم دارد. من تضمین می‌کنم که هرکس اصول نقادی را، حتی اگر فقط از این تمهیدات، دریافته و مورد تعقل قرار داده باشد، هرگز دوباره به سراغ آن علم نمای ظاهرفریب کهن نخواهد رفت، بلکه با نشاطی خاص چشم به مابعدالطبیعه‌ای خواهد دوخت که اکنون یقیناً در توانایی اوست و به هیچ گونه کشفیات مقدماتی محتاج نیست و برای نخستین بار می‌تواند به عقل خرسندی دائم بخشد. زیرا این خرسندی دائم، همان مزیتی است که در میان همهٔ علوم ممکن، تنها مابعدالطبیعه می‌تواند با اطمینان بدان تکیه کند، یعنی این تنها مابعدالطبیعه است که می‌توان آن را چنان به کمال رسانید و به وضع ثابتی درآورد که با کشفیات جدید دگرگون نشود و افزونی نپذیرد، چرا که در اینجا منابع شناخت عقل در خود آن است نه در اشیاء و در شهود آنها (که از طریق آن هیچ معرفت تازه‌ای عاید عقل نمی‌شود) و وقتی عقل قوانین بنیادی قوهٔ خود را به تمامی به معرض ظهور درآوَرَد و تا حد طرد هرگونه سوء تعبیری متعین سازد، دیگر، امری که عقل محض بتواند آن را مقدم بر تجربه بشناسد، و درواقع بتواند موجبی برای سؤال شود باقی نمی‌ماند. دورنمای اطمینان‌بخش دانشی که این اندازه متعین و سر بتمام باشد، حتی اگر از همهٔ فوائد آن (که زین پس از آن بیشتر سخن خواهم گفت) صرف نظر شود، جاذبه‌ای خاص دارد.

هر فن کاذب و هر حکمت باطلی سرانجام روزگارش بسر می‌رسد و در نهایت خود موجب فنای خود می‌شود، و همان نقطهٔ اوج ترقی آن آغاز انحطاط آن است. دلیل

اینکه چنین لحظه‌ای برای مابعدالطبیعه فرا رسیده است، وضعی است که مابعدالطبیعه ـ در مقایسه با شور و شوقی که نسبت به آموختن سایر علوم ابراز می شود ـ در میان همهٔ اقوام با فرهنگ پیدا کرده است. در نظام قدیمی تحصیلات دانشگاهی ما، هنوز سایه‌ای از مابعدالطبیعه باقی مانده است، البته گهگاه یکی از فرهنگستانهای علوم، با تقدیم جوایزی این و آن را به پژوهشی در آن برمی انگیزد، لکن دیگر کسی آن را در زمرهٔ علوم معتبر محسوب نمی کند و هر کس، می تواند خود قضاوت کند که اگر یکی از اهل علم را، عالم بزرگ مابعدالطبیعه لقب دهند، وی این ستایش ناشی از حسن نیت را، که هیچ کس بر آن حسد نمی برد، چگونه تلقی خواهد کرد.

اگرچه زمان سقوط مابعدالطبیعهٔ جزمی مذهبان بی تردید فرا رسیده است، اما هنوز راه درازی در پیش است تا بتوان گفت هنگام تولد دوبارهٔ مابعدالطبیعه به‌وسیله نقد حقیقی و کاملی از عقل فرا رسیده است. هرگونه انتقال از یك تمایل به تمایلی خلاف آن مستلزم عبور از یك حالت بی‌طرفی است و این مرحله، برای یك مؤلف خطرناکترین، و به‌نظر من، برای خود علم، مناسب‌ترین مرحله است. زیرا اگر گسیختن تعلقات گذشته سبب از بین رفتن تعصب صنفی شود، این خود بهترین فرصتی است تا متفکران اندك‌اندك به پیشنهادهایی که آنان را به تعلقات منطبق بر طرح دیگری [دعوت می کند] گوش فرا دهند.

وقتی می گویم امید من این است که شاید این *تمهیدات* به پژوهش در زمینهٔ نقادی جان تازه‌ای بخشد و به روح کلی فلسفه که ظاهراً در بخش نظری به فقر غذایی مبتلاست، قوت و غذای تازه و امیدبخشی دهد، پیشاپیش می توانم تصور کنم که همه کسانی که راههای پرتیغ و خاری که من در *نقد عقل* پیش پای آنان نهاده‌ام دلسرد و خسته‌شان کرده از من خواهند پرسید که این امید را بر چه شالوده‌ای استوار می سازم؟ و من پاسخ می‌دهم بر قانون بی‌چون‌وچرای ضرورت.

اینکه روح آدمی روزی یکسره روی از تحقیقات مابعد طبیعی بگرداند همان اندازه دور از انتظار است که ما، برای آنکه دیگر هوای آلوده تنفس نکنیم روزی ترجیح دهیم که بکلی دست از نفس کشیدن بداریم. مابعدالطبیعه همواره در جهان و حتی در هر فرد و خاصه در هر انسان متفکر باقی خواهد ماند، اما چون یك اندازهٔ ثابت همگانی در دست نیست هرکس مابعدالطبیعهٔ خود را به قامت خود خواهد برید. آنچه تاکنون

مابعدالطبیعه نامیده شده نمی‌تواند هیچ ذهن وقّادی را ارضا کند اما مابعدالطبیعه را یکسره کنار نهادن نیز محال است. پس سرانجام باید نقدی از عقل محض بوجود آید یا اگر هست بررسی شود و مورد امتحان کلی قرار گیرد، چرا که این احتیاج مبرم را، که [یقیناً] چیزی بیش از کنجکاوی صرف است از هیچ راه دیگری نمی‌توان برآورده ساخت.

من از آن زمان که با نقادی آشنا شده‌ام هرگاه در مابعدالطبیعه کتابی خوانده‌ام که دقت مفاهیم و تنوع و ترتیب و سهولت بیان آن برای من هم سرگرم کننده و هم آموزنده بوده است، هرگز نتوانسته‌ام از طرح این سؤال خودداری کنم که: آیا این مؤلف مابعدالطبیعه را یك قدم به پیش برده یا نه؟ دانشمندانی که تألیفات آنان از جهات دیگر برای من مفید بوده و همواره در پرورش قوای ذهنی من تأثیر داشته است، مرا خواهند بخشید از اینکه اذعان کنم نتوانسته‌ام ببینم که این علم در پژوهشهای آنان و هم در مقالات ناقابل خود من (که از خودپسندی آنها را باارزش می‌پندارم) کمترین قدمی به پیش رفته باشد و این خود ناشی از این علت کاملاً طبیعی بوده است که چنین علمی هنوز وجود ندارد و خرده‌خرده نیز نمی‌توان آن را فراهم آورد بلکه نخست می‌باید پایهٔ آن کاملاً در نقد عقل تکوین یابد. برای آنکه سوء تعبیری پیش نیاید باید با رجوع به آنچه پیشتر گفته‌ایم بخاطر آوریم که بررسی تحلیلی مفاهیمی که داریم البته برای فاهمه بسیار نافع است، اما این علم (مابعدالطبیعه) را در این راه قدمی به پیش نمی‌برد، زیرا این تحلیل مفاهیم فقط موادی به‌دست می‌دهد که تازه می‌باید آن علم با آنها ساخته شود. تحلیل و تعیین مفهوم جوهر و عرض هرچه بخواهید خوب است، چون راه را برای استفاده‌های بعدی به‌خوبی هموار می‌سازد. اما اگر من نتوانم ثابت کنم که در هر شیء موجود، جوهر ثابت است و تنها اعراض تغییر می‌کند، با آن همه تحلیل، این علم را کمترین قدمی به پیش نبرده‌ام. مابعدالطبیعه تاکنون نتوانسته است اثبات کند که این قضیه و یا اصل جهت کافی، مقدم بر تجربه معتبر است، چه رسد به اصول پیچیده‌تری از آن قبیل که به روانشناسی یا جهانشناسی تعلق دارد، ودرواقع هرگز هیچ قضیهٔ تألیفیی را اثبات نکرده است، این است که از این همه تحلیلها هیچ چیز حاصل نمی‌شود، هیچ چیز تولید نمی‌شود و هیچ چیز به پیش نمی‌رود و بعد از این همه غوغا و هیاهو، این علم هنوز همانجایی است که در روزگار ارسطو بود، گرچه اگر فقط کلید

شناسایی تألیفی به‌دست می آمد مقدمات لازم برای [پیشبرد] آن، بسی بهتر از گذشته فراهم آمده بود.

اگر کسی را از این سخن رنجشی حاصل شده به سهولت می تواند این اتهام را با آوردن یك قضیهٔ تألیفی متعلق به مابعدالطبیعه و اثبات آن به نحو مقدم برتجربه و به شیوهٔ جزمی رفع کند، زیرا من ـ اگرچه آن قضیه از طریق تجربهٔ معمولی تأیید شده باشد ـ فقط درین صورت است که قبول می کنم وی این علم را واقعاً یك قدم به پیش برده است. تقاضایی معقول تر و منصفانه‌تر از این نمی توان داشت و چنانچه برآورده نشود (که حتماً نخواهد شد) حکمی عادلانه‌تر از این نمی توان صادر کرد که: مابعدالطبیعه به‌عنوان یك علم، تاکنون هرگز وجود نداشته است.

چنانچه این زورآزمایی سر گیرد من لازم می‌دانم دو چیز مردود شمرده شود، اولاً: بازی کودکانهٔ حدس و احتمال، که در مابعدالطبیعه همان اندازه قبیح است که در هندسه، ثانیاً: تصمیم‌گیری به کمك عصای سحرآمیزی[1] که اصطلاحاً عقل مشترك سلیم خوانده می‌شود، که در دست هرکسی هم عمل نمی کند بلکه تابع خصوصیات شخصی این و آن است.

چون تا آنجا که به نکتهٔ اول مربوط می شود کاری، نامعقولتر از این نیست که کسی بخواهد در مابعدالطبیعه که فلسفه‌ای حاصل از عقل محض است احکام خود را بر پایهٔ حدس و احتمال بنا کند. هرآنچه می باید به‌صورت ماتقدم شناخته شود طبعاً باید تیقن قطعی داشته باشد و باید ثابت شود که چنین است. البته می توان بر پایهٔ احتمالات هندسه یا حسابی بنا کرد، اما اگر مقصود از این حساب، حساب احتمالات[2] باشد باید گفت که احکام این علم احتمالی نیست بلکه احکامی است کاملاً قطعی که درجهٔ امکان وقوع موارد مشخصی را در اوضاع و احوال یکسان و معلوم، بیان می‌دارد و وقوع آن موارد می باید بدون تخلف، در مجموع حالات ممکن کاملاً برطبق قاعده باشد، هرچند آن قاعده بالنسبه به هریك از موارد جزئی به اندازهٔ کافی قطعیت نداشته باشد. تنها در علوم طبیعی تجربی است که می توان (از رهگذر استقراء[3] و تمثیل[4]) به حدسیات تن در

---

۱. divining rod، چوبدستی سحرآمیزی که بعضی ادعا می کرده‌اند با آن می توانند آبها و معادن پنهان زیرزمین را کشف کنند. (م. ف.)

2. calculus probabilium   3. induction   4. analogy

داد آنهم تنها بدین صورت که لااقل باید نسبت به امکان آنچه [محتمل] فرض می شود یقین کامل حاصل باشد.

و اما نامعقولتر از این، اگر ممکن باشد، **تمسک به عقل مشترک سلیم** است که در آن با مفاهیم و اصولی سر وکار داریم که نه از حیث اعتباری که در تجربه دارند، بلکه از آن حیث که قرار است در خارج از شرایط [لازم برای] تجربه، معتبر قلمداد شوند، لحاظ شده اند. زیرا [باید دید] **عقل سلیم** چیست؟ عقل مشترک را مادام که در احکام خود بر صواب باشد عقل سلیم گویند. اما عقل مشترک چیست؟ قوهٔ شناخت و بکار بردن قواعد است **به‌نحو انضمامی** و همین وجه امتیاز آن از فاهمهٔ نظری[1] است که قوهٔ شناخت قواعد **به نحو انتزاعی** است. لذا فهم این قاعده که هر حادثی به موجب علت خود وجوب پیدا می کند بر عقل مشترک بس دشوار است و یقیناً هرگز نمی تواند آن را به صورت کلی ادراک کند و لذا محتاج آن است که برای آن از تجربه، مصداقی پیدا کند و وقتی می شنود که معنی این قاعده همان فکری است که همیشه وقتی شیشهٔ پنجره‌ای می شکسته و یا چیزی از اثاث خانه گم می‌شده، به ذهن او می‌رسیده، آن اصل را می فهمد و آن را مسلم می گیرد. بنابراین عقل مشترک جز از آن لحاظ که می تواند شاهد صحت قواعد خود در تجربه باشد (هرچند آن قواعد مقدم بر تجربه در آن واقعاً حضور دارند) فایدهٔ دیگری ندارد، اما درک آن قواعد، مقدم بر تجربه و مستقل از آن، کار فاهمهٔ نظری است و بکلی از حوزهٔ دید عقل مشترک بیرون است. مابعدالطبیعه منحصراً با نوع اخیر شناسایی سر وکار دارد و شك نیست که توسل به ضامنی همچون عقل سلیم، که در اینجا صاحب هیچ رأیی نیست و جز در تنگناهایی که راه دیگری برای کمك به اندیشه‌های نظری باقی نمانده باشد به چیزی گرفته نمی شود، نشانهٔ ناسلیم بودن عقل سلیم است.

مفرّی که این دغل دوستان عقل مشترك (که به وقت مصلحت قدر آن را بالا می برند ولی معمولاً خوارش می‌شمرند) به استفاده از آن عادت کرده‌اند این است که می گویند: باید در نهایت امر قضایایی وجود داشته باشد بی واسطه متیقن، و نه‌تنها هیچ اثباتی بلکه هرگز هیچ توجیهی برای آنها لازم نیاید، زیرا در غیر این صورت، ما در رجوع به مقدمات قضایای خود دچار تسلسل خواهیم شد. تنها امر مسلمی که اینان

---

1. speculative understanding

می توانند در اثبات حقانیت قول خود بدان استناد کنند (به استثناء اصل امتناع تناقض، که اثبات صحت قضایای تألیفی از آن ساخته نیست)[۱] و آن را بی واسطه به عقل مشترك نسبت دهند، قضایای ریاضی است: از قبیل این قضیه که دودوتا چهارتاست و یا اینکه از دو نقطه فقط یك خط مستقیم می گذرد و امثال آن. اما اینها قضایایی است که زمین تا آسمان با قضایای مابعدالطبیعه فرق دارد. زیرا در ریاضیات من خود می توانم به‌وسیلهٔ ذهن خویش هرچه را که خود مفهوماً ممکن دانسته‌ام بسازم؛ به یك دو به‌تدریج یك دوی دیگر اضافه می کنم و خود رقم چهار را می سازم، یا در ذهن خود از یك نقطه به نقطهٔ دیگر همه‌گونه خطی ترسیم می کنم و می بینم که تنها یکی از آنهاست که همهٔ اجزاء آن (اعم ازمتساوی و غیرمتساوی) با خودش مشابهت دارد.[۲] اما من با همهٔ قدرت ذهنی خویش قادر نیستم از مفهوم یك شیء، مفهوم شیء دیگری را، که وجودش بالضروره وابسته به شیء اول باشد، بیرون کشم و ناچار باید از تجربه استمداد کنم. اگرچه فاهمهٔ من مفهوم چنین ارتباطی را (یعنی مفهوم علیت را) مقدم بر تجربه (اما همواره فقط با ارجاع به تجربهٔ ممکن) در اختیار من می نهد، من نمی توانم آن را مثل مفاهیم ریاضی، به‌صورت مقدم بر تجربه در شهود به نمایش درآورم و بدینسان مقدم بر تجربه ممکن بودنش را اثبات کنم؛ اگر بنا باشد این مفهوم و نیز اصول حاکم بر استفاده از آن، مقدم بر تجربه ـ چنانکه اقتضای مابعدالطبیعه است ـ معتبر باشد، ممکن بودن آن همواره نیازمند توجیه و تبیین است، والا معلوم نخواهد شد که دامنهٔ اعتبار آن تا کجاست و آیا می توان آن را در خارج از تجربه نیز بکار بست یا نه. لذا در مابعدالطبیعه که یك علم نظری عقل محض است، هرگز نمی توان به عقل مشترك تمسك جست، اما (در بعضی موارد) که ناچار به ترك مابعدالطبیعه و صرف نظر از هرگونه شناخت نظری (که همواره باید به‌صورت یك شناخت [نظری] باشد) و از آن جمله مابعدالطبیعه و تعالیم آن، باشیم و فقط داشتن یك اعتقاد معقول برای ما ممکن و وافی به مقصود باشد (و حتی دلپذیرتر از خود این شناخت)، به خوبی می توان دست توسل به سوی عقل مشترك دراز کرد. زیرا

---

۱. منظور کانت این است که اصل امتناع تناقض نیز البته ازجمله قضایای متیقنی است که می توان آن را بی‌واسطه به عقل مشترك نسبت داد اما این اصل به‌تنهایی برای اثبات صحت قضایای تألیفی کافی نیست (رك: قسمت ج از بند دوم همین کتاب) و حال آنکه آنچه مخالفان می باید در اینجا اثبات کنند، صحت ماتقدم این گونه قضایاست. (م. ف.)

۲. این تعریفی است که کانت درضمن بیان مقصود خود، از استقامت خط مستقیم بدست می‌دهد. (م. ف.)

در این حال مسأله بکلی شکل دیگر ی دارد. مابعدالطبیعه نه‌تنها بتمامه بلکه در یکایك اجزاء خود باید یك علم باشد والا هیچ نیست، زیرا از آنجا که محصول تفکر نظری عقل محض است تکیه‌گاهی به غیر بینشهای کلی[1] ندارد. در خارج از مابعدالطبیعه استفاده از احتمال و عقل مشترك ـ البته طبق ضوابط خاص آنها، که اهمیتشان همواره منوط به رجوع آنها به عمل است ـ کاملاً مفید و مجاز است.

این است آنچه من معتقدم که حق دارم برای آنکه مابعدالطبیعه به‌عنوان یك علم ممکن باشد تقاضا کنم.

1. universal insights

ضمیمه

درباب اینکه چه می‌توان کرد تا مابعدالطبیعه به‌صورت یك علم واقعیت پیدا کند

از آنجا که هیچ یك از راههایی که تاکنون طی شده بدین مقصد منتهی نشده، و از آنجا که تا پیشاپیش نقدی از عقل محض صورت نگیرد هرگز نمی‌توان بدین مقصود رسید، چنین بنظر می‌رسد که بجاست اگر توقع داشته باشیم پژوهشی که درین باب در اینجا عرضه شده مورد بررسی دقیق و سنجیده واقع شود، مگر اینکه کسی صلاح خود را در آن دیده باشد که یکسره همهٔ دعاوی مابعدالطبیعه را رها کند، که در آن صورت اگر در تصمیم خود راسخ بماند کسی را با او نزاعی نیست. اما اگر کسی جریان امور را چنانکه واقعاً هست نه چنانکه باید باشد، در نظر گیرد، با دو نوع حکم روبرو خواهد شد، یکی **حکمی که قبل از تحقیق صادر می‌شود** که در مورد ما بدین صورت است که خواننده براساس مابعدالطبیعهٔ خود (که ممکن بودن خود آن، هنوز می‌باید مورد بررسی واقع شود) دربارهٔ *نقد عقل محض* حکمی صادر می‌کند، و دیگر **حکمی که پس از تحقیق صادر می‌شود** که در آن، خواننده موقتاً نتایج حاصل از پژوهشهای نقادانه را ـ که ممکن است قویاً برخلاف مابعدالطبیعهٔ مختار قبلی او باشد ـ کنار می‌نهد و نخست اصولی را که منشأ این نتایج گشته است مورد بررسی قرار می‌دهد. اگر آنچه از مابعدالطبیعهٔ متداول عاید می‌شود متیقن می‌بود (مثل هندسه) نوع اول حکم معتبر بود، زیرا اگر نتایج برخی از اصول با حقایق مسلم مباینت داشته باشد شك نیست که آن

اصول نادرست است و باید بدون تأمل مردود شناخته شود. اما اگر وضع چنان است که مابعدالطبیعه را خزانه‌ای نیست که آکنده از قضایای (تألیفی) متیقن باشد، و شاید حتی میان نتایج بسیاری از قضایایی که از همه موجه‌تر بنظر می‌رسد تضاد وجود دارد و هرگز ملاك اطمینان بخشی برای صدق قضایای خاصهٔ مابعدالطبیعه (تألیفی) در دست نیست، در آن صورت دیگر جایی برای حکم نوع اول باقی نمی‌ماند و پیش از آنکه دربارهٔ ارزش *نقد عقل* حکمی صادر شود، اصول *نقد عقل* می‌باید مورد بررسی قرار گیرد.

نمونهٔ
یك حکم قبل از تحقیق دربارهٔ *نقد عقل*

چنین حکمی را می‌توان در صفحات ۴۰ به بعد بخش سوم ضمیمهٔ *اخبار علمی گوتینگن*[1] مورخ نوزدهم ژانویهٔ ۱۷۸۲ مشاهده کرد.[2]

اگر مؤلفی که به موضوع تألیف خود وقوف کامل داشته و کوشیده است تا در آن تألیف تماماً حاصل تفکر خود را عرضه کند با منتقدی سروکار پیدا کند که به نوبهٔ خود از فراست کافی برای تشخیص نکاتی که ارزش یا بی‌ارزشی اثر مخصوصاً منوط بدانهاست برخوردار باشد و در الفاظ نپیچد بلکه در پی اصل مطلب باشد و صرفاً به وارسی و سنجش اصولی که مبدأ عزیمت مؤلف بوده بپردازد، در آن صورت ممکن است خشونت حکم، مؤلف را خوش نیاید اما عموم مردم، که بی‌طرفند بهرهٔ خود را می‌برند، و خود مؤلف نیز می‌تواند از اینکه کسی از اهل فن، پژوهش او را مورد بررسی قرارداده و فرصتی برای تصحیح و توضیح پیش آورده است خرسند شود و از این رهگذر، چنانچه معتقد باشد که اساساً حق با اوست، تا فرصت باقی است لغزشگاههایی را که ممکن است در آینده به تألیف او زیان رساند برطرف سازد.

---

1. *Gottingische gelehrte Anzeigen*

۲. نویسندهٔ این نقد «کریستین‌گارو» (Christian Garve) بود و «فدر» (J. G. Feder) سردبیر مجله به قصد تلخیص قسمتهای بسیاری از آن مقاله را حذف کرده بود. در پی این نقد، میان کانت و گارو مکاتبه‌ای آغاز شد و گارو همین حذف و تلخیص را بهانه قرارداد و خود را مسئول مفاد آن نقد، به‌صورتی که چاپ شده بود، ندانست، اما وقتی به سال ۱۷۸۳ تمامی آن نقد دوباره در صفحهٔ ۸۳۸ *کتابشناسی عمومی آلمانی* (*Allegemeine Deutsche Bibliothek*) به طبع رسید معلوم شد که ادعای گارو در سلب مسئولیت آن مقاله از خود، بی‌اساس بوده است. (م. ا.)

اما وضعی که من با منتقد خود دارم بکلی غیر از این است. ظاهراً وی اصولاً نمی‌داند که در تحقیقی که من (خوشبختانه یا بدبختانه) بدان اشتغال داشته‌ام اصل موضوع مورد نزاع چیست و نمی‌دانم این ناشی از آن است که وی حوصلهٔ کافی برای تأمل در یك کتاب مفصل نداشته یا از زیر و رو شدن علمی که او به زعم خود از مدتها پیش همه چیز آن را روشن کرده بوده عصبانی شده و یا اینکه درك واقعاً محدود او مانع آن بوده که وی از مابعدالطبیعهٔ مدرسهٔ خود فراتر رود، که امیدوارم چنین نباشد. خلاصه اینکه او شتابزده رشتهٔ درازی از قضایایی که تا کسی مقدمات آنها را نداند معنی آنها را نمی‌فهمد ردیف کرده و اینجا و آنجا زبان به ملامت گشوده، که خواننده نه جهت آن ملامت را می‌فهمد و نه آن قضایایی را که مورد ملامت واقع شده و بنابراین [نقد او] نه نفعی برای عموم دارد و نه به تصدیق اهل فن به من کمترین ضرری می‌رساند. لذا اگر نه این بود که این حکم فرصتی به‌دست می‌دهد تا با پاره‌ای توضیحات خوانندهٔ این *تمهیدات* را از سوء تعبیر مصون دارم، آن را بکلی نادیده می‌گرفتم.

این منتقد برای آنکه نظرگاهی اختیار کند که بتواند از آن در نهایت سهولت و بدون تحمل رنج تحقیق خاصی، کل این تألیف را به‌صورتی برخلاف نظر مؤلف معرفی کند، هم در آغاز و هم در پایان نقد می‌گوید: این اثر یك سیستم ایده‌آلیسم متعالی[1] (یا به ترجمهٔ وی، ایده‌آلیسم[2] اعلی) است.

به محض آنکه نگاهم به این سطور افتاد دانستم که با چه نوع نقدی روبرو هستم. مثل این بود که کسی که هرگز از هندسه هیچ نخوانده و نشنیده یك کتاب «اقلیدس» پیدا کند و بعد از ورق زدن کتاب و دیدن آن همه شکل، در پاسخ کسانی که نظر او را جویا شده‌اند بگوید: «این کتاب دستورالعمل تنظیم شده‌ای برای ترسیم اشکال است، مؤلف

---

1. transcendent idealism

۲. من هرگز اعلی نگفته‌ام. مرا با برجهای بلند و فیلسوفان افراشته قامت که معمولاً باد فراوانی گرداگرد هر دوی آنهاست کاری نیست. جای من در حضیض حاصلخیز تجربه است و لفظ استعلایی که معنی آن را به کرات بیان کرده‌ام و ناقد مزبور (از بس همه چیز را سرسری گرفته) یك بار هم معنی آن را درنیافته، به معنی آنچه از تجربه فراتر می‌رود نیست، بلکه امری است که، هرچند بر هر تجربه‌ای تقدم دارد (ماتقدم)، تنها معنایی که از آن اراده شده، همانا ممکن ساختن شناسایی از طریق تجربه است. اگر این مفاهیم [ماتقدم] پای از قلمرو تجربه بیرون نهند، کاربرد آنها، در مقابل کاربرد حلولی که منحصر در تجربه است، متعالی نامیده می‌شود. در اصل کتاب راه تمامی این‌گونه سوءِ تعبیرها بسته شده اما ناقد نفع خود را در سوءتعبیر می‌دیده است. (کانت)

زبان خاصی بکار برده تا تصورات مبهم و نامفهومی بدست دهد که نتیجهٔ آنها در نهایت امر، همان است که از عهدهٔ هر کس که چشم سالمی داشته باشد نیز برمی آید، و از این قبیل...»

باری، اجازه دهید ببینیم آن ایده‌آلیسمی که در سراسر کتاب من سریان دارد - هرچند آن را به هیچ‌وجه نمی‌توان روح آن نظام دانست ـ از چه سنخ است.

سخن همهٔ ایده‌آلیستهای واقعی، از **فیلسوفان الئائی**[1] تا **اسقف بارکلی**[2] در این عبارت خلاصه می شود که: «هر شناختی که از حس و تجربه حاصل شود جز توهم هیچ نیست و حقیقت، تنها در تصورات فاهمهٔ محض و عقل است».

برخلاف این سخن، اصلی که حاکم بر سراسر ایده‌آلیسم من و تعیین کنندهٔ آن است این است که: «هر شناختی که دربارهٔ اشیاء صرفاً از فاهمهٔ محض یا عقل محض حاصل شود جز توهم هیچ نیست و حقیقت فقط در تجربه است». این درست ضد ایده‌آلیسم به معنی خاص کلمه است، حال باید دید من این اصطلاح را چگونه برای منظوری بکلی مخالف بکار برده‌ام و ناقد آن را همه جا چگونه دیده است؟

حل این مشکل مبتنی بر امری است که ناقد، اگر می خواست می توانست آن را در نهایت وضوح از مطاوی کتاب دریابد. مکان و زمان و هرآنچه در آنهاست نفس‌الامر اشیاء و یا خصوصیات نفس‌الامری اشیاء نیست بلکه صرفاً به پدیدارهای آنها تعلق دارد، تا اینجا من با ایده‌آلیستها همعقیده‌ام. اما آنان و بخصوص بارکلی، مکان را صرفاً یك تمثل تجربی[3] می دانند که مثل پدیدارهای واقع در آن، همراه با همه تعیناتش منحصراً به‌وسیله تجربه یا ادراك بر ما معلوم می شود، من، برخلاف، ابتدا ثابت می کنم که ما می توانیم مکان (و همین طور زمان، که بارکلی بدان هیچ توجهی نداشته است) و همه تعینات آن را مقدم بر تجربه بشناسیم، زیرا مکان، و همچنین زمان، قبل از هر ادراك یا تجربه‌ای به‌عنوان صورت محض حساسیت ما، در ما حضور دارد و همان است که همهٔ شهودهای حساسیت و بالنتیجه همهٔ پدیدارها را ممکن می سازد. از اینجا این نتیجه حاصل می شود که چون ملاك حقیقت، قوانین کلی و ضروری است، ممکن نیست که نزد بارکلی ملاکی برای حقیقت داشتن تجربه وجود داشته باشد چرا که او هیچ چیز را به‌صورت مقدم بر تجربه در اساس پدیدارهای واقع در تجربه، قرار نداده بود

1. Eleatic School 2. Berkeley 3. empirical representation

و از همین جا بود که این نتیجه حاصل شد که آن همه جز توهم هیچ نیست، و حال آنکه نزد ما مکان و زمان (همراه با مفاهیم محض فاهمه) مقدم بر تجربه قانون خود را بر هر تجربهٔ ممکنی اعمال می کنند، و این در عین حال، خود ملاك قابل اعتمادی برای تمیز حقیقت از توهم نیز به‌دست می دهد.[۱]

پس ایده‌آلیسم (انتقادی خاص) مصطلح من نوع کاملاً بخصوصی است، از آن جهت که ایده‌آلیسم معمول را واژگونه می سازد و در آن، هر شناسایی مقدم برتجربه‌ای، حتی شناخت هندسی، هم از اول واقعیت عینی کسب می کند و این امری است که بدون ذهنی بودن مکان و زمان که من اثبات کرده‌ام قول بدان، حتی برای سخت‌ترین معتقدان مذهب اصالت واقع نیز ممکن نبود. در چنین وضع و حالی ای کاش می توانستم به مفهومی که دارم نام دیگری بدهم تا راه را بر هر گونه سوء فهم ببندم، اما تبدیل بالمرّه آن را میسر نمی‌دانم. بنابراین شاید اجازه داشته باشم از این پس، همانطور که پیش از این نیز اشاره کرده‌ام[۱] آن را ایده‌آلیسم صوری[۲] یا بهتر از آن ایده‌آلیسم انتقادی[۳] بنامم تا با ایده‌آلیسم جزمی[۴] بارکلی و ایده‌آلیسم شکاکانهٔ[5] دکارت مشتبه نشود.

در این نقدی که از این کتاب بعمل آمده، من مطلب قابل ذکر دیگری نمی بینم. منتقد مزبور خیلی فی‌الجمله[۶] اظهارنظر کرده است، و این شیوهٔ بسیار زیرکانه‌ای است که دانایی یا نادانی شخص را برملا نمی سازد. اگر مسأله اصلی مورد توجه قرار گرفته بود، که حق نیز همین بود، در آن صورت یك حکم کامل ناظر به جزئیات[۷] کافی بود تا شاید خطای مرا، و شاید هم میزان وقوف منتقد را در این گونه مباحث آشکار سازد. این حیلهٔ

---

۱. ایده‌آلیسم به معنی خاص کلمه همواره در پی امری رؤیایی است بجز این نتواند بود، اما منظور از ایده‌آلیسم من منحصراً فهم [چگونگی] امکان شناختی است که ما مقدم بر تجربه از متعلقهای تجربه داریم، که مسأله‌ای است که تاکنون حل نشده بلکه مطرح نیز نبوده است. چنین است که ایده‌آلیسم رؤیایی یکسره فرو می‌ریزد، ایده‌آلیسمی که در آن همیشه (چنانکه در فلسفهٔ افلاطون دیده می شود) شناخت ماتقدمی که ما (حتی از هندسه) داریم دال بر شهود دیگری غیر از شهود حسی (یعنی شهود عقلی) (intellectual intuition) گرفته می شد، چرا که هرگز به ذهن احدی خطور نمی کرد که حواس نیز خود ممکن است مقدم بر تجربه شهود داشته باشد. (کانت)

۱. در همین کتاب، در صفحهٔ ۱۲۷ ملاحظهٔ سوم «مسأله استعلایی اصلی»، مخصوصاً در صفحات ۱۳۱ و ۱۳۲ (کانت)

2. formal idealism 3. critical idealism 4. dogmatic idealism
5. sceptical idealism 6. en gros 7. en detail

[فی الجمله اظهارنظر کردن]، تدبیر خوبی بود تا بموقع شوق خواندن اصل کتاب را از خوانندگانی که عادت کرده‌اند دربارهٔ کتابها صرفاً از گزارش روزنامه‌ها کسب نظر کنند، سلب کند و یکنفس یك مشت قضیه را، که چون از متن مقدمات دلایل و تبیینهای خود گسیخته شده (آنهم این قضایا که تا این حد در نقطهٔ مقابل مابعدالطبیعهٔ اهل مدرسه قرار دارد) قهراً چرند به‌نظر می‌رسد، پشت سر هم ردیف کند تا حوصله خواننده را چنان بسر برد که دچار تهوع شود و سپس بعد از تعلیم فرمودن این عبارت مشعشع به من که توهّم دائم، حقیقت است، با لحنی پدرانه نقد خود را با این پند ناپخته خاتمه بخشد که: در افتادن با زبان رایج چه فایده دارد، قائل به تفصیل شدن در معنای ایده‌آلیسم از کجا پیدا شده و چه وجهی دارد؟ این داوری، که در آغاز همهٔ بدایع کتاب مرا بدعت متافیزیکی قلمداد می‌کند و در پایان آن را صرفاً یك تفاوت در تعبیر می‌داند، به روشنی دلیل آن است که این قاضی بعد از اینِ من از کتاب من هیچ نفهمیده و بدتر از آن مقصود خود را نیز به‌درستی درنیافته است.[1]

اما ناقد همچون کسی سخن می‌گوید که از نظریات عالی و مهم خود خبر دارد ولی بدان تظاهر نمی‌کند، چون من به تازگی در خصوص مابعدالطبیعه مطلبی که چنین لحن [حکیمانه‌ای!] را اقتضا کند نشنیده‌ام. وی با مکتوم نگاهداشتن کشفیات خود از [مردم] جهان، خطای عظیمی مرتکب می‌شود، زیرا شك نیست که مثل من، بسیارند کسانی که با وجود همه مطالب زیبایی که از دیر بازدرین موضوع به رشتهٔ تحریر آمده، به قدر یك بند انگشت هم در این علم پیشرفتی ندیده‌اند. البته کارهایی از قبیل دقت بخشیدن به تعاریف، و تهیه عصای نو برای دلایل علیل و افزودن تکه‌های تازه یا نقشی متفاوت به چل تکهٔ مابعدالطبیعه دیده می‌شود، اما اینها آن نیست که جهان می‌خواهد.

---

۱. در بسیاری از موارد، ناقد با سایهٔ خود به نزاع برخاسته است. آنجا که من حقیقت تجربی (truth of experience) را درمقابل رؤیا (dream) قرار داده‌ام، او هرگز فکر نکرده است که در اینجا منحصراً سخن از رؤیای به معنیِ عینی* (somnium objective sumtum) معروف در فلسفه ولفی (Wolfian philosophy) است که صرفاً امری است صوری و در آن اختلاف میان خواب و بیداری، که در یك فلسفهٔ استعلایی جایی ندارد، مطرح نیست. ضمناً وی معتقد است استنتاج مقولات و جدول اصول فاهمه، «همان اصول معمولی منطق و امور عامه (ontology) است که به صورت ایده‌آلیستی بیان شده است» در این مورد کافی است که خواننده به این *تمهیدات* مراجعه کند تا قبول کند که حکمی بی‌مایه‌تر و از لحاظ تاریخی نادرست‌تر از این حکم، نمی‌توان صادر کرد. (کانت)

* رك: بند ۱۴۲ کتاب *مابعدالطبیعهٔ آلمان* تألیف ولف. (م. ا.)

جهان از اقوال متافیزیکی سیر شده است، آنچه لازم دارد تحقیقی است در امکان این علم و در منابعی که برای آن مفید یقین تواند بود و خواهان آن است که ملاك اطمینان بخشی داشته باشد تا توهم جدلی عقل محض را از حقیقت بازشناسد. ناقد می بایست مفتاحی برای [حل] این [مشکل] داشته باشد والا هرگز با چنین لحن مطنطنی سخن نمی گفت.

اما در اینکه اصولاً اندیشهٔ چنین احتیاجی در این علم به ذهن وی خطور کرده باشد، تردید دارم، زیرا اگر چنین بود وی داوری خود را بدین نکته معطوف می ساخت و حتی با مشاهدهٔ کوشش نافرجامی در این امر خطیر زبان به ستایش می گشود. اگر این طور باشد، از نو با هم دوست خواهیم شد. وی مختار است به هر صورت که دلخواه اوست در مابعدالطبیعهٔ خود به تعمق پردازد، هیچ کس مانع او نخواهد بود، اما نمی تواند درباب آنچه در خارج از مابعدالطبیعه قرار دارد، یعنی دربارهٔ منشأ مابعدالطبیعه در عقل، حکمی صادر کند. آنچه ثابت می کند که بدگمانی من بی اساس نیست این است که وی حتی یك کلمه هم دربارهٔ امکان شناخت تألیفی ماتقدم، یعنی همان مشکل بخصوصی که سرنوشت مابعدالطبیعه یکسره در گرو حل آن و کتاب *نقد عقل* (و اینك نیز *تمهیدات*) من تماماً معطوف بدان است، سخن نمی گوید. ایده‌آلیسمی که وی با آن مواجه شده و همان را دستاویز خود قرار داده، صرفاً از آن رو در این نظام فلسفی راه یافته که تنها راه حل چنان مشکلی بوده است (هرچند بعداً برای تأیید آن دلایل دیگری نیز به‌دست آمده است) و او می بایست ثابت می کرد یا آن مسأله در خور اهمیتی که من در *نقد عقل* (و نیز در این *تمهیدات*) بدان داده‌ام نبوده، یا با مفهوم پدیدار که من عرضه کرده‌ام حل نشده، و یا اینکه می توان آن را به وجه بهتری حل کرد، اما من درین نقد هیچ سخنی درین خصوص نمی بینم. بنابراین، ناقد از کتاب من و شاید از روح و جوهر خود مابعدالطبیعه نیز، هیچ نفهمیده است، مگر اینکه فرض کنیم ـ فرضی که من خود بدان راغبترم ـ عجله‌ای که معمولاً یك ناقد دارد، همراه با عصبانیت ناشی از دشواری کار در برابر این همه موانع، سایهٔ مزاحمی بر سراسر کتابی که وی پیش چشم داشته افکنده و بر جنبه‌های اساسی آن پردهٔ ابهام کشیده بوده است.

یك مجلهٔ عالمانه، هرقدر هم همکاران خود را خوب و با دقت انتخاب کند، هنوز راه درازی در پیش دارد تا بتواند در عرصهٔ مابعدالطبیعه هم، همچون قلمروهای دیگر به

کسب اعتبار شایسته‌ای نائل آید. [هر یك از] علوم و دیگر شاخه‌های شناسایی برای خود ضابطه‌ای[1] دارند. ضابطهٔ ریاضیات در خود آن است و ضابطهٔ کلام و تاریخ در کتابهای مذهبی و غیرمذهبی، و علوم طبیعی و طب در ریاضیات و تجربه و ضابطهٔ علم حقوق در کتابهای قانون است و حتی ضابطهٔ امور ذوقی در نمونه‌های بازمانده از روزگار باستان است. لکن برای داوری درخصوص آنچه مابعدالطبیعه نامیده می‌شود هنوز ضابطه‌ای پیدا نشده است (من کوشیده‌ام تا این ضابطه و مورد استفادهٔ آن را معین سازم). حال باید دید مادام که چنین ضابطه‌ای به‌دست نیامده دربارهٔ این گونه نوشته‌ها چگونه باید داوری کرد؟ اگر این نوشته‌ها از قبیل نوشته‌های جزمی باشد باید اجازه داد هرکس هرچه می‌خواهد بگوید، هیچ کس نخواهد توانست سلطهٔ درازمدتی بر دیگران داشته باشد زیرا دیری نخواهد گذشت که دیگری با او معامله به مثل خواهد کرد. اما اگر از نوع نوشته‌های نقادانه باشد، آنهم نه نقادی نوشته‌های دیگر، بلکه نقادی خود عقل، بطوریکه دیگر مفروض گرفتن ضابطهٔ داوری [از پیش] ممکن نباشد بلکه لازم باشد که ابتدا خود آن ضابطه جستجو شود، در آن صورت باید خرده‌گیری و اعتراض را جایز دانست اما براساس سعهٔ صدر، زیرا همه بدان محتاجیم و چون بصیرت کافی نداریم نباید همچون قضات محکمه به صدور حکم قاطع مبادرت ورزیم.

در عین حال برای آنکه این دفاع خود را به مسائل مورد علاقه اهل فلسفه مرتبط سازم آزمایشی را پیشنهاد می‌کنم که مشخص می‌کند راه وصول به غایت مشترك کلیهٔ تحقیقات متافیزیکی کدام است و آن همان شیوه‌ای است که ریاضیدانان، در جای دیگر، برای اینکه جدال مربوط به اثبات تفوق روشهای خود را به جایی برسانند در پیش گرفته‌اند، بدین معنی که از منتقد خود خواهم خواست تا فقط یکی از اصول حقیقتاً متافیزیکی مورد قبول خود، یعنی اصولی را که تألیفی است و شناخت آنها مقدم برتجربه از مفاهیم حاصل می‌شود و در صورت امکان یکی از لازمترین آنها، مثلاً اصل بقای جوهر یا اصل وجوب ضروری حوادث عالم بوسیلهٔ عللِ را به روش خاص خود و چنانکه اقتضای این اصول است براساس مبانی ماتقدم به اثبات رساند. اگر نتوانست (سکوت علامت رضاست) باید قبول کند که: از آنجا که مابعدالطبیعه بدون تیقن قطعی این گونه قضایا هیچ نیست، نخست باید مقدم بر هر امر دیگر امکان یا عدم امکان آن در

---

1. standard

نقدی از عقل محض به اثبات رسد، و وی ناچار یا باید بپذیرد که اصول نقادی من صحیح است یا باید بطلان آنها را ثابت کند. اما من چون ازهم اکنون پیش بینی می کنم که با آنکه وی تاکنون با خیال آسوده به یقینی بودن اصول خود اعتماد داشته وقتی مسالهٔ یك امتحان جدی مطرح باشد قادر نخواهد بود در تمامی پهنهٔ مابعدالطبیعه حتی یك اصل هم پیدا کند که بتواند آن را با جرأت عنوان نماید، حاضرم مساعدترین وضعیتی را که در چنین دعوایی می توان انتظار داشت برای او فراهم کنم، بدین معنی که حاضرم او را از **اثبات مدعا**[1] معاف سازم و آن را خود برعهده گیرم.

او در این *تمهیدات* و همچنین در صفحات ۴۲۶ تا ۴۶۱ *نقد عقل*[2] من، هشت قضیه می بیند که دو به دو ضد یکدیگرند و هر یك از آنها ضرورتاً به مابعدالطبیعه تعلق دارد که یا باید پذیرفته شود یا رد شود (گرچه هیچ یك از آنها چنان نبوده که [بالاخره] زمانی توسط فیلسوفی پذیرفته نشده باشد). حال او مختار است هر یك از این هشت قضیه را که می خواهد بدون اثبات بپذیرد انتخاب کند، من حرفی ندارم، (اما فقط یکی را، چون اتلاف وقت نه برای او سودی دارد نه برای من) و آنگاه برهانی را که من در اثبات قضیهٔ نقیض آن اقامه کرده‌ام مورد اعتراض قرار دهد. اگر من باز هم بتوانم این قضیهٔ [دوم] را [ازخطر ابطال] نجات بخشم و بدین نحو بتوانم ثابت کنم که نقیض آن قضیه که وی اختیار کرده نیز، طبق اصولی که ضرورتاً باید در هر مابعدالطبیعهٔ جزمی مورد تصدیق باشد، به همان وضوح [قضیهٔ اول] قابل اثبات است، در آن صورت معلوم می شود که مابعدالطبیعه دچار یك عیب ارثی است که اگر به زادگاه آن که همانا عقل محض است بازنگردیم نه‌تنها رفع آن عیب، بلکه حتی تبیین آن ناممکن خواهد بود. پس باید یا *نقد عقل* مرا قبول کرد یا بهتر از آن را به‌جای آن گذاشت و به‌هر حال لااقل باید آنچه را من عرضه کرده‌ام مطالعه کرد، که این در حال حاضر تنها خواستهٔ من است. اما اگر من نتوانم مدعای خود را [که اثبات قضیهٔ نقیض است] ثابت کنم، یك قضیهٔ تألیفی ماتقدم و مبتنی بر اصول جزمی، به حساب حریف گذاشته می شود و معلوم می شود که اتهام من به مابعدالطبیعه منصفانه نبوده است[3] و من باید تصدیق کنم که ایراد او بر *نقد عقل* من

1. onus probandi

۲. بخش (۴۶۱_۴۲۶) الف و (۴۸۹_۴۵۴) ب، تعارض عقل محض. (م. ا.)

۳. در پاراگراف قبل، کانت از ناقد مزبور خواسته بود تا لااقل یك قضیهٔ تألیفی متافیزیکی را به نحو ماتقدم و برپایهٔ مفاهیم اثبات کند. حال می گوید چون من قبلاً رضا داده‌ام که ناقد یکی از آن قضایای هشتگانه

←

وارد است (هرچند چنان نتیجه‌ای به این زودیها هم به‌دست نخواهد آمد). از این رو، به‌نظر می‌رسد که لازم است ناقد از حالت ناشناس بدرآید والا من نمی‌دانم چگونه می‌توان راهی جست تا من بجای مواجهه با یك مسأله، به مدح و قدح چندین حریف ناشناخته و ناخواسته گرفتار نیایم.

پیشنهادی

برای بررسی *نقد عقل* که حکمی در پی تواند داشت

من از عموم اهل علم که با سکوت طولانی در خصوص کتاب *نقد عقل* من بدان قدر و اعتباری بخشیدند، ممنونم زیرا این سکوت خود تعویق حکم است و نتیجتاً دلیل آنکه گمان برده‌اند در تألیفی که در آن همه راههای معمول رها شده و راه تازه‌ای در پیش گرفته شده که در آن هرکسی نمی‌تواند مسیر خود را به فوریت پیدا کند، بعید نیست امری نهفته باشد که شاخهٔ مهمی ازمعرفت بشری که اکنون مرده است بتواند به برکت آن بارور شود و جانی تازه پیدا کند، همچنین حاکی از آن است که مراقب بوده‌اند تا مبادا این نهال نازك را با حکمی عجولانه شکسته و نابود سازند.

نمونه‌ای از احکامی که بنابه همین جهات به تأخیر افتاده بوده، هم‌اکنون در *مجلهٔ علمی گوتا*[1] بنظر من رسیده است که[2] هر خواننده‌ای (بی آنکه تحسین قابل تردید مرا در نظر بگیرد) می‌تواند خود درستی و متانت آن را از بیان خالی از انحراف و قابل فهمی که منتقد از بخشی از اصول اولیهٔ کتاب من به‌دست داده دریابد.

اما از آنجا که شاید ارزیابی تمامی یك ساختمان عظیم، یکجا با یك برآورد عجولانه ممکن نباشد، من اینك پیشنهاد می‌کنم که این بررسی، قطعه به قطعه، از شالوده به بالا صورت گیرد و از این *تمهیدات* به‌عنوان یك طرح کلی، که بتوان اصل تألیف[3] را

→

متافیزیکی را اثبات شده فرض کند ودر اختیار خود بگیرد، اگر نتوانم نقیض آن را اثبات کنم، در آن صورت آن قضیهٔ اول به حساب ناقد گذاشته می‌شود و من ناچار باید بپذیرم که وی توانسته است آنچه را من قبلاً خواسته بوده‌ام عرضه کند. (م. ف.)

1. *Gothaische gelehrte zeitung*

۲. به تاریخ بیست‌وچهارم اوت ۱۷۸۲. تا این تاریخ به غیر آن نقد نشریهٔ گوتینگن، نقد دیگری در خصوص *نقد عقل* انتشار نیافته بود. (م. ا.)

۳. مراد کتاب *نقد عقل محض* است. (م. ف.)

به تناسب، با آن مورد مقایسه قرار داد، استفاده شود. اگر مبنای این پیشنهاد همان اهمیتی باشد که معمولاً هر کس در خیال خود بر اثر غرور برای آثار خود قائل است، شرم‌آور و مستوجب آن است که به تلخی رد شود. اما امروزه [شعلهٔ] امور فلسفهٔ نظری، بتمامه در شرف خاموشی مطلق است[۱]، هرچند عقل آدمی با اشتیاقی زوال ناپذیر دلبستهٔ آن است و اگر به عبث می کوشد تا خود را به بی اعتنایی زند صرفاً از آن روست که همواره با ناکامی روبرو بوده است.

در عصر ما که عصر تفکر است، اگر درجایی حتی اندك امیدی برای رسیدن به مقصود وجود داشته باشد، روا نیست که بسیاری از افراد شایسته فرصتهای مناسب را برای همکاری در جهت نفع مشترك عقل، که روشنایی آن روزافزون است مغتنم نشمارند. ریاضیات و علوم طبیعی و حقوق و هنر و حتی علم اخلاق و نظایر آن، روح را کاملاً اشباع نمی کنند، همیشه در آن، جایی باقی می ماند که مخصوص این عقل محض و نظری است که اگر خالی بماند ما را به جستجو در مزخرفات و خرافات و احساسات ـ که به ظاهر سرگرمی و اشتغال و درواقع فقط مایهٔ تشویش ذهن است ـ می کشاند تا ندای سهمگین عقل را که به اقتضای سرنوشت مقدر خود، خواهان امری است که آن را، محض خود آن، ارضاء کند نه اینکه صرفاً در خدمت و یا مصلحت امیال دیگر قرار دهد خاموش سازد. لذا مباحثی که منحصراً به این حوزه از عقل، که قائم به خود است، اختصاص دارد، به شهادت قرائنی که من دارم برای هر کس که بخواهد از این طریق درك خود را گسترش دهد جاذبهٔ عظیمی دارد، زیرا در آنجاست که همهٔ معرفتها و حتی همهٔ غایات دیگر باید با یکدیگر تلاقی کنند و به‌صورت یك کلِّ واحد درآیند، و من به جرأت می توانم بگویم که این جاذبه، از جاذبهٔ هر علم نظری دیگر بیشتر است، چنانکه شخص به آسانی حاضر به معاوضهٔ آن نخواهد شد.

من به عنوان نقشه و راهنمای تحقیق، نه خود کتاب *نقد عقل* بلکه این *تمهیدات* را پیشنهاد می کنم، زیرا هرچند *نقد عقل* را هنوز از لحاظ محتوا و ترتیب و تعلیمات آن، و نیز از لحاظ اهتمامی که پیش از نگارش هر جمله در بررسی و سنجش دقیق آن داشته‌ام

---

۱. مقصود کانت این است که حال که فلسفهٔ نظری کلا رو به خاموشی و فراموشی می رود چه جای آن است که کسی از اینکه در این فلسفه راه تازه‌ای عرضه کرده است دچار عجب و غرور شود، بدین وجه وی می خواهد نسبت غرور را از خود دور سازد. (م. ف.)

به‌خوبی می‌پسندم (زیرا سالها به طول انجامید تا خود را در خصوص منابع آن کتاب، آن هم نه فقط برای کل آن، بلکه گاهی برای یك جملهٔ واحد، راضی ساختم)، با این حال، هنوز از شیوهٔ بیان بعضی از بخشهای «نظریهٔ عناصر»[۱]، مثلاً از بخش استنتاج مفاهیم فاهمه یا مغالطات عقل محض[۲] راضی نیستم زیرا اطالهٔ کلام از وضوح مطلب کاسته است، بجای این بخشها می‌توان آنچه را که در *تمهیدات* در خصوص این مباحث آمده مبنای تحقیق قرار دارد.

در ستایش از مردم آلمان گفته‌اند که هر جا استقامت و تلاش طاقت‌فرسا لازم باشد آنان می‌توانند بر سایر مردم سبقت گیرند. اگر این عقیده، اساسی داشته باشد، اینك اینجا فرصتی پیش آمده تا کاری را که کمتر کسی در سودمندی نتیجهٔ آن تردید تواند داشت و متفکران همه بالسویه در آن ذی‌نفعند (و تاکنون توفیق تکمیل آن حاصل نشده) تکمیل کنند و گمان نیکوی [دیگران را در حق خود] به اثبات رسانند. خصوصاً که علم مورد بحث، نوع خاصی از علم است که می‌توان آن را یکباره و یکجا به تمامیت کامل و وضع ثابت رسانید، به‌نحوی که دیگر نه بتوان آن را کمترین قدمی به پیش برد و نه با هیچ کشف تازه‌ای توسعه و حتی تغییر داد (البته من در اینجا توضیحات پراکنده را که جنبهٔ آرایش ظاهری دارد و نیز فوائد اضافی دیگری را که در جهت انواع مقاصد دیگر حاصل می‌شود به‌حساب نمی‌آورم)، و این مزیتی است که هیچ علم دیگری از آن برخوردار نیست و نمی‌تواند باشد، زیرا که هیچ علمی نیست که قوهٔ شناخت مربوط به آن این چنین از سایر قوا انفراد و استقلال کامل داشته و از آمیختگی با آنها بدور باشد. چنین به‌نظر می‌رسد که زمان حاضر برای تقاضای من زمان مناسبی باشد، زیرا در آلمان، در خارج از حیطهٔ آنچه اصطلاحاً علوم مفید خوانده می‌شود، به دشواری می‌توان دانست که شخص باید چه اشتغالی داشته باشد که بازی صرف نباشد بلکه از آن نتیجهٔ ماندگاری حاصل شود.

اما اینکه چگونه می‌توان به مساعی اهل علم در جهت نیل بدین مقصود وحدت

---

۱. کانت کتاب *نقد عقل* خود را پس از مقدمه، به دو بخش عمدهٔ نظریهٔ استعلایی عناصر و نظریهٔ استعلایی روش تقسیم کرده است، نظریهٔ استعلایی عناصر که در اینجا بدان اشاره شده عنوان کلی قسمت عمدهٔ کتاب است که بخشهای حسیات استعلایی و منطق استعلایی و تحلیل استعلایی و جدل استعلایی را شامل می‌شود. (م. ف.)

2. paralogisms of pure reason

بخشید امری است که من باید آن را به دیگران واگذارم تا راه آن را پیدا کنند. ضمناً من قصد ندارم از همه انتظار داشته باشم از نظریات من پیروی کنند و حتی نمی خواهم خود را بدین امید دلخوش دارم، اما هر اندازه هم در آن اعتراض و تکرار و جرح و تعدیل و یا تأیید و توسعه و تکمیل صورت گیرد، تنها به شرط آنکه مطلب از شالوده بررسی شود قهراً موجد نظریاتی خواهد شد که حتی اگر مغایر نظریات من هم باشد، میراثی برای آیندگان و موجب امتنان آنان خواهد بود.

در اینجا اگر بخواهیم بیان کنیم که پس از آنکه خود را با اصول نقد وفق دادیم مابعدالطبیعه‌ای که نتیجتاً باید انتظار داشته باشیم چگونه خواهد بود، و چگونه این کندن پرهای دروغین، آن را نحیف و حقیر نخواهد ساخت بلکه از جنبه‌ای دیگر سبب شکوه و جلال آن خواهد شد، مجالی بس وسیع لازم است. لکن بر این اصلاح فوائد عمدهٔ دیگری مترتب است که به رأی‌العین مشهود است. مابعدالطبیعهٔ متعارف این فایده را داشت که به بحث و فحص در مفاهیم اولیه فاهمهٔ محض برآمد تا آنها را از طریق تحلیل واضح سازد و از راه تبیین، تعین بخشد. این خود موجب پرورش عقل شد تا از آن پس به هرکجا که خود می خواهد روی کند، اما جز این فایدهٔ دیگری نداشت، چراکه دوباره منزلت خود را از دست داد از آن رو که با گزافه‌گویی به عُجب افتاد و با بهانه‌ها و طفره‌های زیرکانه به سفسطه درآویخت، و دشوارترین مسائل را سهل گرفت و با اندکی از تعالیم اهل مدرسه قابل حل پنداشت و از این راه به سطحی بودن گرائید و حال آنکه این تعالیم هرچه بیشتر بتواند چیزی به زبان علم و چیزی مطابق پسندِ عموم به عاریت بگیرد و نتیجتاً همه چیز شود برای همه کس و درواقع هیچ چیز برای هیچ کس، گمراه کننده‌تر می شود. اما نقادی، برخلاف، به احکام ما ضابطه‌ای می بخشد که با آن می توان با اطمینان شناخت حقیقی را از شناخت کاذب تمیز داد و اگر به نحو کامل در مابعدالطبیعه بکار بسته شود موجد بنیادی می شود برای نحوهٔ تفکری که از آن پس بر همهٔ موارد استفاده از عقل تأثیر نیکو خواهد داشت و از ابتدا [درما] روح فلسفی خواهد دمید. اما خدمت آن را به علم کلام[1] به هیچ‌وجه نباید دست کم گرفت، از باب آنکه کلام را از حکم جزم‌اندیشان آزاد می‌سازد و بدین سان آن را در مقابل همهٔ اعتراضات این گونه مخالفان، حفظ می کند. زیرا مابعدالطبیعهٔ متعارف به رغم همهٔ

1. theology

وعده‌های مساعدی که به کلام داد، نتوانست به وعده وفا کند و علاوه بر آن، با استمداد از تفکر جزمی تنها کاری که کرد این بود که دشمنان خود را بر ضد خود تجهیز کرد. خیالات و احساسات که در عصر روشن‌اندیشی به غیر از استتار در ورای مابعدالطبیعه‌ای از آن قبیل که در مدارس معمول است، راهی برای ظهور ندارد و تنها در پناه آن می‌تواند جرأت هجوم بر تعقل را در سر بپرورد، با فلسفهٔ نقادی از این آخرین مخفیگاه نیز بیرون کشیده می‌شود. علاوه بر این همه، برای یك مدرس مابعدالطبیعه امری مهمتر از این نیست که بتواند بگوید آنچه او عرضه می‌دارد سرانجام اکنون به تصدیق عموم علم است و همگان از آن واقعاً بهره خواهند برد.

واژه‌نامهٔ انگلیسی به فارسی

action	عمل
active and the passive, the	فاعل و قابل
affinity	قرابت
affirmative	ایجابی
agreement	مطابقت
amphiboly	مُمارات
ampliative	توسیعی
analogies of experience	تشابهات تجربه
analogy	تمثیل
analytic	تحلیلی
analytic method	روش تحلیلی
antecedent	مقدم (در قیاس باتالی)
anthropology	انسان شناسی
anthropomorphism	تشبیه
anticipations of perception	پیش‌یابیهای ادراك حسی
antinomy	تعارض
antithesis	وضع مقابل
aphorisms	کلمات قصار
apodictic	یقینی
apodictic propositions	قضایای یقینی

مؤخر از تجربه	a posteriori
پدیدار	appearance
مقدم بر تجربه، اوّلی، ماتقدم	a priori
گزافی	arbitrary
قطعی	assertoric
اصول متعارفه	axioms
اصول متعارفه شهود	axioms of intuition
موجود عقلانی	being of the understanding
مرز	boundary
ایده‌آلیسم دکارتی	Cartesian idealism
حملی	categorical
علیت	causality
علت	cause
عقل مشترك	common sense
مشارکت، تبادل، اشتراك، رابطهٔ متقابل	community
تمامیت	completeness
مکان تام	complete space
مرکب	composite
ترکیب	composition
مفهوم	concept
مفاهیم رویّت	concepts of reflection
مفاهیم شیء و لاشیء	concepts of something and nothing
وجدان	consciousness
تالی	consequent
تقارن زمانی	contemporaneity
ناضروری	contingent
تداوم	continuity

constitutive	قوام بخش
cosmological idea	تصور مربوط به جهان
critical idealism	ایده آلیسم انتقادی
deduction	استنتاج، قیاس
deism	دئیسم، اعتقاد به وجود خدا
dependence	تابعیت
dependence of existence	تعلق وجود
determining grounds	مبادی ایجاب
dialectic	جدل
dialectical	جدلی
dialectical assertions	قضایای جدلی الطرفین
dialectic of pure reason	جدل عقل محض
discipline	انضباط
discursive	استنتاجی، استدلالی، نطقی
discursive understanding	فاهمهٔ استدلالی
disjunctive	انفصالی
division	انقسام
dogma	رأی جازم، اعتقاد جزمی
dogmatic idealism	ایده آلیسم جزمی
dogmatism	مذهب اهل جزم
dreaming idealism	ایده آلیسم رویائی
effect	معلول
efficient cause	علت فاعلی
empirical consciousness	آگاهی سطحی تجربی
empirical determination	تعین تجربهٔ سطحی
empirical idealism	ایده آلیسم تجربی
empirical judgements	احکام تجربهٔ سطحی

empirical representation	تمثل تجربی
eternity	سرمدیت
eternity (a parte ante)	ازلیت
existence	وجود
explicative	توضیحی
faculty of representation	قوه مصوره
fatalism	جبر
first beginning	ابتدای اوّلی
first principle	مبدأ اوّلی
force	نیرو
form	صورت
form of sensibility	صورت حساسیت
formal	صوری
formal conditions	شرایط صوری
formal idealism	ایده آلیسم صوری
freedom	اختیار
functions of judging	افعال قوه حاکمه
fundamental propositions	قضایای بنیادی
highest being	وجود اعلی، وجود برین
homogeneity	تجانس
hypothesis	فرضیه
hypothetical	شرطی
hypothetical judgement	حکم شرطی
idea	تصور
idea of the complete series of conditions, the	تصور سلسلهٔ کامل شرطها
idea of the complete subject, the	تصور موضوع کامل

ideal of pure reason, the	ایده‌آل عقل محض
ideality	ذهنی بودن
identical propositions	قضایای اتحادی
immanent	حلولی
impeneterability	نفوذناپذیری
in abstracto	انتزاعی
in concreto	انضمامی
induction	استقراء
inertia	تعطل (ماند یا لختی در اصطلاح علم فیزیک)
infinite	نامتناهی، عدولی
inherence	لزوم ذاتی
intellectual intuition	شهود عقلی
intellectual world	عالم معقول
intelligible world	عالم عقلی، عالم عقلانی
intuition	شهود
intuitive	شهودی
judgement	حکم
judgements belonging to metaphysics	احکام منسوب به مابعدالطبیعه
judgements of experience	احکام تجربی
judgements of perception	احکام ادراك
limit	حد
limitation	عدول، حصر
logical function	فعل منطقی
logical moments	مراحل منطقی
material idealism	ایده‌آلیسم مادی
materialism	ماده‌انگاری

materialiter	مادتاً
materiality	مادیت
matter of appearance	مادهٔ پدیدار
measure	اندازه
metaphysician	متعاطی مابعدالطبیعه
metaphysics	مابعدالطبیعه
modifications	تصرفات
mystical idealism	ایده آلیسم صوفیانه
natural necessity	ضرورت طبیعی
natural religion	دین طبیعی
natural theology	الهیات طبیعی
naturalism	اصالت طبیعت
necessary being	واجب الوجود
necessity	وجوب، ضرورت
necessity of determination	ضرورت تعین
negation	سلب
negative	سلبی
noumenon	ذات معقول
object	عین خارجی، شیء، متعلق، موضوع
object of intuition	متعلق شهود
object of knowledge	متعلق شناسائی
objective	عینی
omnipotence	قدرت مطلق
omnipresence	حضور مطلق
ontology	هستی شناسی، امور عامه
ontological predicaments	صفات وجودی
optimism	نظریهٔ خوش گمانی

organized body	پیکر سازمند
original being	وجود نخستین
origination	تکون
ought	باید
paradox	تناقض نما
paralogism	مغالطه
particular	جزئی
permanence	استمرار
philosophia definitiva	فلسفهٔ تعریفی
plurality	کثرت
possibility	امکان
post predicaments	محمولات الحاقی
postulates of empirical thought	اصول موضوعهٔ فکر تجربی
practical freedom	اختیار عملی
predicables	حملیات
predicaments	محمولات
primariae	اولیه
principle	مبدأ، اصل
principles of aesthetics	اصول حسیات
problematic	ظنی
progressive method	روش پیشرفتی
properly metaphysical judgements	احکام متافیزیکی به معنی اخص
proposition of experience	قضیهٔ تجربه
psychological idea	تصور مربوط به نفس
psychological obscurity	ابهام روانی
quality	کیفیت
quantity	مقدار، کمیت

واقعیت، ایجاب	reality
تبادل	reciprocity
روش بازگشتی	regressive method
نظام‌بخش	regulative
اصل نظم‌دهنده	regulative principle
مفهوم رابطی	relational concept
تصویرات، تمثلات	representations
ایده‌آلیسم شکاکانه	sceptical idealism
شاکله (گرده)	schema
اجزاء بسیط	simple parts
شخصی	singular
عقل سلیم	sound sense
تخصیص	specification
فاهمهٔ نظری	speculative understanding
بالطبع، به طبع خود	spontaneously
ضابطه	standard
حالت	state
موضوع (در قیاس با محمول)، شناسنده، فاعل شناسایی	subject
موضوع تفکر	subject of thinking
ذهنی	subjective
مبادی موجبهٔ سوبژکتیو	subjectively determining grounds
ابتدای تبعی	subordinate beginning
تقرر	subsistence
جوهر	substance
ذات جوهری	substantial
محلّ	substratum
قیاس	syllogism
تألیفی	synthetic

synthetic method	روش تألیفی
synthetic unification of perceptions	اتحاد تألیفی ادراکات
synthetic unity of intuitions	وحدت تألیفی شهودها
system	نظام
system of the categories	نظام مقولات
system of the cosmological ideas	نظام تصورات مربوط به جهان
theism	تهئیسم، اعتقاد به خدای ادیان
theological idea	تصور مربوط به خدا
theology	کلام
thesis	وضع
totality	تمامیت
transcendent	متعالی
transcendental	استعلایی
transcendental aesthetics	حسیات استعلایی
transcendental deduction	استنتاج استعلایی
transcendental idealism	ایده‌آلیسم استعلایی
transcendental ideas	تصورات استعلایی
transcendental illusion	توهم استعلایی
transcendental logic	منطق استعلایی
transcendental philosophy	فلسفهٔ استعلایی
transcendental system	نظام استعلایی
understanding	فاهمه
unity	وحدت
universal	کلی
whole	کل

واژه‌نامهٔ فارسی به انگلیسی

آگاهی سطحی تجربی	empirical consciousness
ابتدای اوّلی	first beginning
ابتدای تبعی	subordinate beginning
ابهام روانی	psychological obscurity
اتحاد تألیفی ادراکات	synthetic unfication of perceptions
اجزاءِ بسیط	simple parts
احکام ادراک	Judgements of perception
احکام تجربهٔ سطحی	empirical judgements
احکام تجربی	judgements of experience
احکام متافیزیکی به معنی اخص	properly metaphysical judgements
احکام منسوب به مابعدالطبیعه	judgements belonging to metaphysics
اختیار	freedom
اختیار عملی	practical freedom
ازلیت	eternity (a parte ante)
استدلالی، نطقی، استنتاجی	discursive
استعلائی	transcendental
استقراء	induction
استمرار	permanence
استنتاج استعلائی	transcendental deduction
استنتاج، قیاس	deduction

اصالت طبیعت	naturalism
اصْل، مبدأ	principle
اصل نظم دهنده	regulative principle
اصول حسیات	principles of aesthetics
اصول متعارفه	axioms
اصول متعارفهٔ شهود	axioms of intuition
اصول موضوعهٔ فکر تجربی	postulates of empirical thought
اعتقاد جزمی، رأی جازم	dogma
افعال قوهٔ حاکمه	functions of judging
الهیات طبیعی	natural theology
امکان	possibility
امور عامه، هستی‌شناسی	ontology
انتزاعی	in abstracto
اندازه	measure
انسان‌شناسی	anthropology
انضباط	discipline
انضمامی	in concreto
انفصالی	disjunctive
انقسام	division
اولیه	primariae
ایجاب، واقعیت	reality
ایجابی	affirmative
ایده‌آل عقل محض	the ideal of pure reason
ایده‌آلیسم استعلائی	transcendental idealism
ایده‌آلیسم انتقادی	critical idealism
ایده‌آلیسم تجربی	empirical idealism
ایده‌آلیسم جزمی	dogmatic idealism
ایده‌آلیسم دکارتی	Cartesian idealism
ایده‌آلیسم رویایی	dreaming idealism

ایده‌آلیسم شکاکانه	sceptical idealism
ایده‌آلیسم صوری	formal idealism
ایده‌آلیسم صوفیانه	mystical idealism
ایده‌آلیسم مادی	material idealism
باید	ought
به طبع خود، بالطبع	spontaneously
پدیدار	appearance
پیش‌یابیهای ادراک حسی	anticipations of perception
پیکر سازمند	organized body
تابعیت	dependence
تالی	consequent
تألیفی	synthetic
تبادل	reciprocity
تبادل، اشتراک، رابطهٔ متقابل، مشارکت	community
تجانس	homogeneity
تحلیلی	analytic
تخصیص	specification
تداوم	continuity
ترکیب	composition
تشابهات تجربه	analogies of experience
تشبیه، قیاس به انسان	anthropomorphism
تصرفات	modifications
تصور	idea
تصورات استعلائی	transcendental ideas
تصور سلسلهٔ کامل شرطها	the idea of the complete series of conditions
تصور مربوط به جهان	cosmological idea

تصور مربوط به خدا	theological idea
تصور مربوط به نفس	psychological idea
تصور موضوع کامل	the idea of the complete subject
تعارض	antinomy
تعطل (ماند یا لختی در اصطلاح علم فیزیك)	inertia
تعلق وجود	dependence of existence
تعین تجربهٔ سطحی	empirical determination
تقارن زمانی	contemporaneity
تقرر	subsistence
تکون	origination
تمامیت	totality, completeness
تمثل تجربی	empirical representation
تمثلات، تصویرات	representations
تمثیل	analogy
تناقض نما	paradox
توسیعی	ampliative
توضیحی	explicative
توهم استعلائی	transcendental illusion
تهئیسم (اعتقاد به خدای ادیان)	theism
جبر	fatalism
جدل	dialectic
جدل عقل محض	dialectic of pure reason
جدلی	dialectical
جزئی	particular
جوهر	substance
حالت	state
حد	limit

حسیات استعلائی	transcendental aesthetics
حصر، عدول	limitation
حضور مطلق	omnipresence
حکم	judgement
حکم شرطی	hypothetical judgement
حلولی	immanent
حملیات	predicables
حملی	categorical
دئیسم (اعتقاد به وجود خدا)	deism
دین طبیعی	natural religion
ذات جوهری	substantial
ذات معقول	noumenon
ذهنی	subjective
ذهنی بودن	ideality
روش بازگشتی	regressive method
روش تألیفی	synthetic method
روش تحلیلی	analytic method
روش پیشرفتی	progressive method
سرمدیت	eternity
سلب	negation
سلبی	negative
شاکله (گرده)	schema
شخصی	singular
شرایط صوری	formal conditions

شرطی	hypothetical
شناسنده، فاعل شناسایی، موضوع (در قیاس با محمول)	subject
شهود	intuition
شهود عقلی	intellectual intuition
شهودی	intuitive
شیء، عین خارجی، متعلق ،موضوع	object
صفات وجودی	ontological predicaments
صورت	form
صورت حساسیت	form of sensibility
صوری	formal
ضابطه	standard
ضرورت، وجوب	necessity
ضرورت تعین	necessity of determination
ضرورت طبیعی	natural necessity
ظنی	problematic
عالم عقلانی، عالم عقلی	intelligible world
عالم معقول	intellectual world
عدولی، نامتناهی	infinite
عقل سلیم	sound sense
عقل مشترك	common sense
علت	cause
علت فاعلی	efficient cause
علیت	causality
عمل	action
عین خارجی، شیء، متعلق ،موضوع	object

عینی	objective
فاعل شناسایی، شناسنده، موضوع (در قیاس با محمول)	subject
فاعل و قابل	the active and the passive
فاهمه	understanding
فاهمهٔ استدلالی	discursive understanding
فاهمهٔ نظری	speculative understanding
فرضیه	hypothesis
فعل منطقی	logical function
فلسفهٔ استعلائی	transcendental philosophy
فلسفهٔ تعریفی	philosophia definitiva
قدرت مطلق	omnipotence
قرابت	affinity
قضایای اتحادی	identical propositions
قضایای بنیادی	fundamental propositions
قضایای جدلی الطرفین	dialectical assertions
قضایای یقینی	apodictic propositions
قضیهٔ تجربه	proposition of experience
قطعی	assertoric
قوام بخش	constitutive
قوه مصوره	faculty of representation
قیاس	syllogism
قیاس، استنتاج	deduction
کثرت	plurality
کل	whole
کلام	theology
کلمات قصار	aphorisms

کلی	universal
کمیت، مقدار	quantity
کیفیت	quality
گزافی	arbitrary
لزوم ذاتی	inherence
مابعدالطبیعه	metaphysics
مادتاً	materialiter
ماده انگاری	materialism
مادهٔ پدیدار	matter of appearance
مادیت	materiality
مبادی ایجاب	determining grounds
مبادی موجبهٔ سوبژکتیو	subjectively determining grounds
مبدأ، اصل	principle
مبدأ اوّلی	first principle
متعاطی مابعدالطبیعه	metaphysician
متعالی	transcendent
متعلق، عین خارجی، شیء ،موضوع	object
متعلق شناسایی	object of knowledge
متعلق شهود	object of intuition
محلّ	substratum
محمولات	predicaments
محمولات الحاقی	post predicaments
مذهب اهل جزم	dogmatism
مراحل منطقی	logical moments
مرز	boundary
مرکب	composite

مطابقت	agreement
معلول	effect
مغالطه	paralogism
مفاهیم رویّت	concepts of reflection
مفاهیم شیء و لاشیء	concepts of something and nothing
مفهوم	concept
مفهوم رابطی	relational concept
مقدار، کمیت	quantity
مقدم بر تجربه، ماتقدم، اوّلی	a priori
مقدم (در قیاس با تالی)	antecedent
مکان تام	complete space
ممارات	amphiboly
منطق استعلائی	transcendental logic
موضوع تفکر	subject of thinking
موضوع (در قیاس با محمول)، فاعل شناسایی، شناسنده	subject
موجود عقلانی	being of the understanding
مؤخر از تجربه	a posteriori
ناضروری	contingent
نامتناهی، عدولی	infinite
نظام	system
نظام استعلائی	transcendental system
نظام بخش	regulative
نظام مقولات	system of the categories
نظریهٔ خوش گمانی	optimism
نفوذناپذیری	impeneterability
نیرو	force
واجب الوجود	necessary being

واقعیت، ایجاب	reality
وجدان	consciousness
وجوب، ضرورت	necessity
وجود	existence
وجودبرین، وجود اعلی	highest being
وجود نخستین	original being
وحدت	unity
وحدت تألیفی شهودها	synthetic unity of intuitions
وضع	thesis
وضع مقابل	antithesis
هستی شناسی، امور عامه	ontology
یقینی	apodictic